دراسات فى

الفلسفة العامة

ومشكلاتها

دكتورة
راوية عبد المنعم عباس
أستاذ الفلسفة
كلية الآداب- جامعة الإسكندرية

دكتور
السيد شعبان حسن
كلية الآداب- جامعة الإسكندرية

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير- الأزاريطة - ت ٤٨٣٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس الشاطبى - ت ٥٩٧٣١٤٦

دراسات فى

الفلسفة العامة

ومشكلاتها

دكتورة
راوية عبد المنعم عباس
أستاذ الفلسفة
كلية الآداب- جامعة الإسكندرية

دكتور
السيد شعبان حسن
كلية الآداب- جامعة الإسكندرية

٢٠٠٤

دار المعرفة الجامعية
٤٠ ش سوتير الأزاريطة ت: ٤٨٧٠١٦٣
٣٨٧ ش قنال السويس الشاطبى ت: ٥٩٣٢١٤٦

دار المعرفة الجامعية
للطبع والنشر والتوزيع

• الإدارة: ٤٠ شارع سوتير - الأزاريطة - الإسكندرية
ت: ٤٨٧٠١٦٣

• الفرع: ٣٨٧ شارع قنال السويس - الشاطبي - الإسكندرية
ت: ٥٩٢٣١٤٦

بِسْمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحْمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

﴿أَلَمْ نَشْرَحْ لَكَ صَدْرَكَ * وَوَضَعْنَا عَنكَ وِزْرَكَ * ٱلَّذِىٓ أَنقَضَ ظَهْرَكَ
* وَرَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ * فَإِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا * إِنَّ مَعَ ٱلْعُسْرِ يُسْرًا * فَإِذَا فَرَغْتَ
فَٱنصَبْ* وَإِلَىٰ رَبِّكَ فَٱرْغَب﴾

[سورة الشرح]

إهـــداء

إلى مدرسة التربية والسلوك
العلم والعمل
إلى الأخلاق وهي تسير على قدمين
... إليــك « أستــاذ الجـامعــة »...
الرمز والقدوة...

مقدمة

الدراسة في الفلسفة العامة ـ دراسة تتسم بالعمومية والشمول وتتعرض للبحث في قضايا الفلسفة العامة ومشكلاتها الرئيسية مثل الحرية، والضرورة والعلية، والجوهر وغيرها من موضوعات تمثل أساس البحث في الفلسفة منذ بدايتها الأولى وحتى مطالع العصر الحديث والمعاصر.

وفي ضوء البحث في مجال الفلسفة العامة، نعرض في كتابنا «**دراسات: في الفلسفة العامة**» لخمسة موضوعات تمس جوهر الفكر الفلسفي وتبحث في بعض قضاياه المتعددة ذات الأهمية لكل باحث في مجال الفلسفة فنعرض لمشكلة تطور فكرة الوعي وبزوغ فلسفة الوجود التي تعد المدخل إلى الفلسفة المعاصرة خاصة ما يتعلق منها بالوجود وبعد عرض هذا البحث نتطرق إلى البحث في مشكلة المضمون الفلسفي لفكرة الجوهر منذ فجر التاريخ اليوناني، وحتى مطالع العصر الحديث والمعاصر متعرضين في ذلك لشرح الآراء والنظريات التي أدلت بدلوها في تفسير جوهر الوجود وأصل العالم من المنظور الفلسفي، ثم نعرض بعد ذلك في دراسة ثالثة للصلة بين الوجود والمعرفة، وهي من المشاكل الهامة التي تطرح ذاتها على بساط البحث الفلسفي منذ أقدم عصوره ومن خلالها نتعرض لدراسة الفيلسوف باركلي رائد الفلسفة اللامادية، وتبرز مشكلة الألوهية والصلة بين الفلسفة والدين من خلال عرض الدراسة الرابعة من هذا الكتاب وهي خاصة بتصور فكرة الألوهية ودورها الميتافيزيقي في صياغة المذهب العقلي وتتمثل الدراسة في بحث الصلة بين الفكر والعقيدة،

مع عرض متنوع للصلة بين الفلسفة والدين عند مجموعة من فلاسفة المدرسة الديكارتية، ودور الألوهية في بناء مذاهبهم العقلية

أما الدراسة الخامسة والأخيرة فتتعلق بضرب جديد من ضروب الفكر الفلسفي المعاصر، ألا وهو فن الحياة أو الحكمة فنعرض لهذا اللون من الفكر الفلسفي المتميز بالحكمة مع التمثيل بآلان مؤسس فلسفة «الحكمة أو فن الحياة» من وحي تأملاته الواسعة في الفلسفات القديمة.

وبعد، فهذه الموضوعات الخمسة؛ وإن كانت تمثل القليل مما تنطوي عليه الفلسفة من قضايا ومشكلات وموضوعات إلا أنني أرجو أن أكون قد نجحت في عرض هذا القليل على المستوى الفلسفي، وأن أكون بعرضها قد سرت على طريق الميتافيزيقا الخالد مستلهمة من تأملاتها العميقة، وقضاياها الإنسانية الحية كل ما أكتب والله الموفق إلى سواء السبيل.

المؤلفة

الفصل الاول

بحث في

تطور فكرة الوعي وبزوغ فلسفة الوجود

المدخل إلى الفلسفة المعاصرة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا * فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا * قَدْ أَفْلَحَ مَن زَكَّاهَا * وَقَدْ خَابَ مَن دَسَّاهَا﴾

صدق الله العظيم

«من أعظم الأشياء هو ألا تكون هذا أو ذاك بل تكون شخصاً عينياً. . . أن تكون إنساناً، وهذا ما يكون في استطاعة أي إنسان أن يفعله إذا أراد».

كيركجارد: إما ـ أو

تمهيـــد

تلعب الحياة الباطنية للإنسان دوراً خطيراً في بناء حياته النفسية والعقلية والاجتماعية.

وإذا كانت الحياة العادية (الخارجية) تمر بنا وهي تحمل لنا الكثير من الحوادث والمواقف التي ننجذب لها ونتجاوب معها، فإن مفتاح سلوك الفرد وأفعاله إنما يكمن في هذه الحياة الباطنية التي تضم ذاته، بكل دوافعها وانفعالاتها وآمالها، كما تجمع شتات أفكاره الحقيقية التي قد تطفو فوق السطح أو لا تطفو سواء بإرادته أو بغيرها.

ولما كان الإنسان هو ذلك الكائن الذي يتنازعه جانبي العقل والعاطفة، ولا يستطيع الإستغناء عنهما، فمن ثم كان لهذان الجانبان أهميتهما في حياته ذلك أنه لا يستطيع أن ينفصل بأي جانب منهما دون الآخر، فالشخص العقلاني لا يستطيع أن ينكر عاطفته أو يزدريها، وهل يستطيع أن ينكر شحنة العواطف في ذاته، كما أن الشخص العاطفي يفكر جيداً حتى ولو اتسم تفكيره بطابع عاطفي فالفكر مستمر مع الإنسان منذ أن حباه الله العقل وأخذ يفكر، كما أن العاطفة تستمر في جيشانها طالما كان هناك إنسان عاقل، لأنها مصدر حياته إن لم تكن هي حياته الباطنية برمتها.

وإذا كان أتباع المذهب العقلي قد وجهوا نظر الإنسان إلى الاهتمام بالعقل، وعلى رأسهم ديكارت الذي أعلى من قيمته وافتتح باسمه عهداً جديداً في تاريخ الفكر الفلسفي، فأولى عملياته أهمية كبرى في تصحيح مسار فكر

الإنسان، وفي تسحير الطبيعة من حوله، فإنه مع ذلك لم يغفل الجوانب الباطنية للإنسان وإن كان ـ بمنطق مذهبه ـ قد عزل الفكر داخل نفسه، فهو يقول في أهمية أفعال العقل «إن جميع الأفعال العقلية التي نستطيع بها معرفة الأشياء دون أن نخشى الزلل هي عبارة عن فعلين اثنين أو وسيلتين هما الحدس والاستنباط»(١)

إن هذه العبارة التي قالها ديكارت في مؤلفه العقلي «قواعد الهداية الذهن» إن هي إلا دعوة لاتباع طريقين لا ثالث لهما لضمان سلامة الفكر، وذلك حتى لا يخشى الإنسان الزلل، وعبارة «دون أن نخشى الزلل» ما هي إلا إشارة ضمنية إلى دافع الخوف من الخطأ، وهو دافع متعلق بالنفس الإنسانية، وفي هذا الموضع، وكذلك في غيره من مواضع كثيرة في التأملات الميتافيزيقية يحاول ديكارت التأمل العقلي من خلال إمعان النظر في الوجود، وجود الذات، ويكفي شاهداً على إهتمام ديكارت العقلي بالذات أنه حاول إثباتها في المرحلة الأولى من الكوجيتو فعن طريق إثبات وجود نفسه (التي أثبتها عن طريق الفكر) توصل إلى إثبات وجود الله الكائن الكامل اللامتناهي ومن ثم أثبت وجود العالم المادي، كما جعل الفكر صفة من صفات النفس وكأنه بذلك يحاول أن يجمع بين العقل والروح بوضع الفكر وهو أسمى تصور له في النفس أو الذات التي بدأ بها فلسفته العقلية، وقد يعترض على وجهة النظر هذه بدعوى أن ديكارت قد بدأ عقلانياً منذ البداية وأن استخدامه للذات أو تحليلها والوقوف عندها لم يكن بغرض الإشارة إليها في ذاتها وإنما كانت الإشارة إليها في معرض إثبات الفكر باعتباره الحقيقة النهائية لمنهج ديكارت العقلي، غير أنني ومع ذلك، ألوح من طرف خفي إلى أن ذكر الذات في الغالبية العظمى من نصوص التأملات مثل قوله: «أن وضوح المعارف وتميزها مرجعه النفس وليس الحواس» وكذلك قوله «لقد تولدت في ذهني تلك الخواطر التي لم أستمدها إلا من طبيعتي وحدها

(١) Descartes, R Régles pour la Direction de L'esprit, A.T Par 1896 - 1910, Tome 10 Régle 3 P 363

حين عكفت على النظر في وجودي»[1] وكذلك «أن شيئاً يفكر هو شيء يشك ويفهم ويتصور ويثبت وينفي ويفكر ويتخيل. وصفة أخرى من صفات النفس هي الإحساس... وصفة ثالثة من صفات النفس هي التفكير»[2].

ومن النظر في هذا النص نرى أن ديكارت يخص النفس (الذات) بصفات كالشك والفهم والتصور والإثبات والنفي والتخيل ثم يضيف إليها الإحساس تلك الصفة الهامة في الذات، وفي النهاية يصفها بالفكر مما يشير إلى اهتمامه الخفي بالذات الإنسانية... ومما يؤيد ذلك أن الفلسفة الأولى عنده التي كانت تعني الحكمة، كانت لا تقف عند حد التبصر والنظر في الأمور فحسب بل كانت تعني المعرفة النظرية المتكاملة لكل ما يمكن للإنسان أن يعرفه بهدف تدبير حياته وحفظ واختراع جميع الفنون، وهنا يحتك ديكارت بالحياة ويحاول أن يمارسها من خلال الحكمة التي خالفت المعنى العام لفلسفة أرسطو التي كانت تعني العلم بالموجود بما هو موجود، أي العلم بخصائص الوجود الجوهرية.

لقد رفض ديكارت ذلك المبدأ الذي يؤكد على الوجود، ولم يعر اهتماماً للموضوع محل المعرفة أو الوجود، ومن ثم رأى أن تكون نقطة البدء في المعرفة هي الذات Moi التي تمتلك القدرة على المعرفة عن طريق وعي الذهن وانتباهه.

هكذا يشير ديكارت العقلاني، ومن خلال تطبيق منهج العقل والتصورات إلى الذات فيما بين السطور مما يدل على أهميتها باعتبارها مصدر التصور والتخيل والرفض والقبول وغيرها من الأفعال العقلية، فضلاً عن كونها مصدر الإحساس والفكر الذي يعد صفة أساسية لها.

وعلى هذا النحو يشير ديكارت إلى الذات، كما أشار إليها غيره من

---

(١) Descartes. R.: **Méditations Metaphysique** Medit 2 P 35. Librairie Hachette Paris 1963.

(٢) Ibid P 39.

الفلاسفة على مر العصور، فقد كانت الذات مثار بحث الإنسان وجدله منذ نشأته الأولى.

والإنسان شخص اجتماعي Social يفكر، فهو ليس الفرد لأنه يملك حياة باطنية تحول بينه وبين الاستغراق في المجموع.

وربما يحيا الإنسان داخل الكل بيد أنها حياة مؤقتة تمليها عليه حدب الحياة الخارجية البراقة، وعنفوان الرغبة، والتشوق لبريق الحياة الاجتماعية إذ سرعان ما يعود الإنسان بعد جولته الخارجية إلى ذاته، يحيا حياته الخاصة الباطنية، ذلك يعني أن وقع الحياة الخارجية وبريقها الأخاذ لا يحول بين الإنسان وبين حياة ذاته الباطنية، لأنه لو حدث وتنازل عن مكنونات هذه الحياة الخفية وذاب في الكل أو تكشف أمامهم بحقيقته لتنازل بذلك عن شخصه أمام التيار الجارف للعالم بما يحمله من مغريات.

وهكذا يصبح الإنسان الجاد الحقيقي هو الذي يستل ذاته لحظات بعيداً عن ضوضاء الحياة وبهرجها فيعايشها، ويعاني مشكلاتها الداخلية في تأمل عميق حتى يتمكن بعد ذلك من التعامل مع الحياة الخارجية وقد ازداد خبرة وسعة أفق.

إن الإنسان في محاولة دؤوب لتجنب متاعب الحياة ومخاطرها، ولهذا فإنه دائماً في حال لجوء إلى الداخل حتى ينعم براحة الضمير وهدوء النفس، ولا يعني هذا الداخل أن يصبح الإنسان منعزلاً، عازفاً عن الحياة بصفة كاملة، وإنما يعني أنه يفضل أن يظل في حدود أعماقه لأنه يعلم أن في مواجهة العالم الخارجي موقف وقرار وما يستتبعهما من قلق وحيرة وتردد، وفي تلك الأثناء يحاول الإنسان استخدام عقله حتى يتمكن من حسم مواقف الحياة التي تعترضه، ولما كان الإنسان في حاجة دائمة إلى الأمان والطمأنينة فقد آثر العزلة، وانغلق على نفسه فإن العقل أحياناً ما يتأخر في إسعافه إزاء بعض المواقف، كما أن قراراته أحياناً مما تجلب عليه الحيرة والتردد أو تدفع به إلى

«الهاوية» على حد قول الوجوديين.

وهكذا يحيا الإنسان يتجاذبه صراعاً دائماً بين ما تمليه عليه ذاته، وما تجبره عليه مواقف الحياة، التي إذا ما تطلع إليها وحاول اجتيازها تعرض للمخاطرة أو المجازفة ولهذا فإنه يحاول تجنب متاعب الحياة فيلجأ إلى ذاته لكي يحتمي بها.

ولكن هل يعني ذلك أن يصبح البعد الداخلي له (الذات) مظهراً من مظاهر الهروب من العالم الخارجي الذي يتهدده كما أن عودته لذاته تمثل حركة شاذة مضادة لطبيعة الإنسان، تلك الطبيعة التي تبعد عن المركز، وتخرج عن الذات، وتندمج في العالم الخارجي»[1].

حقيقة أن الإنسان يخرج من ذاته، لكن لا يلبث أن يعود إليها مرة ثانية، ويقود موضوع الباطن الإنساني إلى تطرق موضوع البحث الوجودي في ذات الإنسان فالرؤية الوجودية إلى الذات ـ في ضوء ما سبق ـ لا تعني العزلة أو الانطواء بقدر ما تعني الرؤية المعاشة للذات، واختبار قواها، ومعرفة أسباب شجونها، فالإنسان يحيا وجوده المتشخص بالفعل، ويخرج من ذاته، لكنه يعود إليها وقد اكتسب بأفعاله وقراراته العمق والثقة والأمان... فالعودة إلى الذات لا تعني اليأس لكنها عودة الأمل إلى اليائس، ولا تعني القيد بل تعني الحرية، فالإنسان في الوجودية يعود إلى ذاته بهدف التمتع بالحرية التي يمارسها في الخارج.

ووفق هذا المفهوم يصبح الوجود إيجابياً في مواجهة الأحداث، فلا يعرف السلبية أو الانطواء.

يقول لافيل: «إن الفعل هو ذلك الشيء الذي يحطم وحدة الذات «عزلة الأنا» لأنه ينفذ إلى صميم العالم الخارجي محققاً بينها وبينه ضرباً من ضروب

---

(١) Lavelle, Louis: **The Dilemma of Narcissus**, Translated by William Gairdner, London, George Allen 1973 P 77.

التوافق»[1] على شريطة أن يعود هذا الفعل الذي يواجه الكون إلى باطن الذات وهو أكثر خصوبة وتفهماً لمواقف الحياة وغلوائها.

١ ـ الشخص بين الماهية والوجود:

لقد ذهب ديكارت إلى التأكيد على البعد العقلي بعبارته المشهورة «أنا أفكر إذن فأنا موجود» Je Pense donc je suis فربط بذلك بين الفكر والوجود برباط لا ينفصم، وأعلى من شأن الفكر العقلي بل اعتبره دليلاً على الوجود، الذي تصوره أرسطو وجوداً عاماً، فأرسى دعائمه واتخذه موضوعاً للميتافيزيقا، كما ميز فكرة الماهية Essence والوجود Existence.

وسبق أن عرفنا من تاريخ الفلسفة أن الماهية ـ كما تصورها أرسطو ـ هي أمر عام كلي لأنها مجموع الخصائص النوعية التي تخص النوع كله، وليس فرداً بعينه، والنوع هو ما ينطوي تحته الأفراد.

وبصفة عامة فقد ذكر فلاسفة اليونان أمثال سقراط وأفلاطون وأرسطو الماهيات أو المعاني العامة واعتبروها موضوع الفلسفة والعلم كذلك، وهكذا نادوا بالمعاني الكلية وأنكروا الأفراد المشخصة تشهد بذلك فلسفاتهم فقد قرر أرسطو ألا علم إلا بالكلي، لأن الأفراد لا حصر لهم، كما بحث سقراط عن الماهيات التي تمثلت في تعريف الفضيلة والعدالة والحكمة.

وهكذا تصبح الماهيات هي موضوع البحث في الفلسفة والعلم معاً وقد ظهرت فلسفة الماهيات في صور متعددة حسب المذاهب التي نادت بها، فقد ذهب أفلاطون إلى أن الماهية هي (المثال) أو المثل التي تقوم في عالم مفارق للواقع المحسوس أو عالم الأشباح، وأن الأشياء والأفراد تتكون على غرارها فهي تمثل نسخاً منها، أما أرسطو فقد جردها من الأفراد ووضعها في العقل الإنساني، ولا تستمر فيه إلا بواسطة العقل الفعال، أما ابن سينا فقد تصور وجودها في عقول مفارقة، في حين أشار القديس أوغسطين إلى وجودها في

---

(١) Lavelle. Louis: Del'Acte, Paris. Aubier 1946. P 367.

العقل الإلهي، وهكذا تذهب هذه الآراء إلى أن الماهية أسبق من الوجود.

والسؤال الذي نود طرحه هنا هو: هل أغفلت فكرة العقل التي أخذت مسيرتها منذ اليونان وحتى مطالع العصر الحديث وجود البعد الذاتي أو الشخصي للإنسان؟.

وهل يمكن النظر إلى الإنسان باعتباره حيواناً ناطقاً أو عاقلاً دون إلقاء الضوء على بعده الداخلي النفسي أي باعتباره كائناً موجوداً متشخصاً له حياته الداخلية ملتقى الدوافع والحاجات؟.

لقد دأب الفلاسفة بصفة عامة على إعطاء العقل والفكر الأهمية الكبرى في حياة الإنسان وأخذوا يشيدون المذاهب الضخمة في المعرفة، ويمجدون العقل وملكاته، وفي بحثنا هذا لن نتجه إلى البعد عن الفلسفة، فنلغي فكرة العقل تماماً، كما لن نغالي في الدخول في مناهج علم النفس متغافلين جانب العقل ومركزين على البعد الداخلي للإنسان، لكننا سنحاول أن نقف في منتصف الطريق بين الإنسان والحياة، بين النفس والعقل، أو بمعنى آخر بين التفكير العقلي باعتباره حاجة ضرورية ملحة، وبين الحاجات الشخصية للإنسان التي يتمركز فيها وجوده الفكري والنفسي معاً.

ومع مطالع العصور الحديثة، وبعد أن قاسى الإنسان من ويلات الحربين العالميتين ظهر في أفق الفلسفة العقلية أو الماهوية ثمة إتجاهاً جديداً مغايراً للنظرة التقليدية للإنسان (الماهية ثم الوجود)، وهي النظرة التي ذهب إليها الفلاسفة منذ مطلع عهد الفلسفة، فقدم الوجود على الماهية معتقداً بأن الإنسان هو وجوده، بل وجوداً قبل أي شيء، ومن ثم تصور أتباع هذا الاتجاه أن الإنسان هو وجوده الفعلي المشخص، وحتى مع فرض كونه كائناً مفكراً أو عاقلاً فإنه لا يستطيع الانسلاخ بعقله وتصوراته عن باطنه العميق الذي تربض فيه غرائزه ودوافعه، وتزدهر فيه أحلامه في الحياة.

وهكذا قدم هذا الاتجاه الجديد إنساناً يبدأ وجوده من وجوده ذاته، لا من

ماهيته أولاً، وبذلك انطلق الشخص صاحب البحث عن الحقيقة العقلية يبحث عن حياته النفسية الباطنة ـ من خلال فكر الوجوديين في الآونة الأخيرة ـ وبعد أن تمكن من السيطرة على ملكات عقله وسخرها لمصلحته وأمته، وسعى في تعميق الجدل حول نفسه ذاتها بعد أن كان في جدل مستمر مع عقله، ولقد أثبتت تجربته العملية أن عقله لا يمكن أن يحيا في عزلة عن شخصيته الباطنة أو ذاته الداخلية.

والواقع فأن أي تصورات ينسجها العقل إن هي إلا رد فعل لما يعتريه من الداخل، فليس هناك فصلاً حاسماً أو فجوة عميقة بين ما يفكر فيه، وما يأمل فيه. فمن ذا الذي يفكر بعقله في استقلال عن أعماقه النفسية، ومن ذا الذي يستطيع وضع الحلول العقلية لمواقف حياته بدون أن يعود إلى سؤال وجدانه والحياة مع متطلبات ذاته، وهكذا فالفصل ليس نهائياً بين ما يفكر فيه المرء، وبين ما يأمله فالتفكير العقلي وثيق الصلة بالبواعث والدوافع الداخلية في نفسه إنه الصرخة الداخلية التي تريد تأكيد وجوده وتدفعه إلى الفعل الذي يحدد سلوكه وتصرفاته من خلال العالم الخارجي الذي يحاول الرحيل عنه إلى عالم الذات المستغلقة برهة ريثما يختبر باطنه، ويحتك بجهده الذاتي، ويضطلع بمسؤوليات حياته.

ويقابل الذات الإنسانية، الوجود الخارجي الظاهري، والواقع أن البحث في أعماق الذات يقابله بحثاً في الوجود الخارجي فالذات لا تتعامل مع نفسها، ولا تتشرنق داخل رغباتها وتنعزل وإلا فما جدوى الدراسات الوجودية التي تبحث في المسؤولية والحرية والقرار والمصير، إن جميع هذه الكلمات تفقد معناها الواسع لو انغلقت الذات على نفسها، في حين أنها تظل نابضة فعالة في مواجهة العالم الخارجي.

وهكذا تذهب الوجودية المعاصرة إلى البحث في الوعي بالأنا ومشخصاتها الفردية، ولهذا فإنها تبدأ بالفنومنولوجيا التي تصف المواقف المعاشة في كل فرديتها.

وعلى هذا النحو يبرز التمايز بين الحياة الباطنة كما يدرسها الوجوديون ونظيرتها كمادة يدرسها علم النفس، فالدراسة الأولى تُعد ضرباً من ضروب ممارسة الواقع المعاش، ومن ثم فهي دراسة شخصية بحتة تهم ذاتاً بعينها، ولهذا فنحن نجد أن معظم الفلاسفة الوجوديين أدباء، لأنهم يعبرون عن فكرهم الخاص وتجربتهم الذاتية من خلال ما يسيل مدادهم به من شجون، وبلغة فياضة بالعاطفة، مفعمة بالوجدان في حين أن الدراسة النفسية، وإن كانت تهتم بنفس الموضوعات التي يدرسها الوجوديون مثل الدوافع والانفعالات وغيرها، بيد أنها تبحث باعتبارها علماً عما هو عام أو كلي أي تبحث في نهاية الأمر عن الماهيات أو القوانين.

وفي ضوء ما سبق تُعد الوجودية مذهباً إنسانياً على حد وصف سارتر لها[١]، فالفعل الوجودي لا يحدث من فراغ لأنه إنما يكون أثراً لظروف البيئة، والذات الإنسانية، وهنا ينشأ الخلاف بين هذه النزعة، وبين الفلسفة العقلية أو فلسفة الماهيات التي تهتم بمجرد التصورات والبحث في الماهيات فحسب، فتصبح الموضوعات التي تبحثها الوجودية موضوعات غير مألوفة في نظر الفلاسفة العقليين لأنها تعني بموضوعات الساعة، أو مشكلة الإنسان في واقعة الشخص الحيوي، فلا تقتصر على مجرد دراسة القوانين والمذاهب العامة التي تخص الأنواع أو الماهيات.

لهذا تصبح الوجودية ـ في ضوء هذا المعنى ـ فلسفة للواقع لأنها تدرس الإنسان من حيث كونه موجوداً، والوجود لا ينفصل عن الفكر بأي حال من الأحوال، بل لعل الفكر هو الذي يعبر عن الوجود، ويبلور مشكلاته.

إن معظم الفلاسفة الوجوديين يهاجمون المذاهب العقلية لأنها تفكر من خلال البعد عن الواقع، وهم واقعيون كما أنها تنسج نظرياتها بدون إرادة الإنسان، ومن ثم فأنه لا يتقبلها بسهولة، وحتى إذا تمكن من دراستها فإنه لا

---

(١) Sarrte. J. Paul: **L'Existentialisme est un Humanisme** Paris. Nagel 1946. P. 35.

يستطيع تطبيقها عملياً في حياته. . . هكذا يعبر الفلاسفة الوجوديون الأدباء مثل كيركجارد وسيمون دي بوفوار الأديبة الفرنسية، وسارتر وغيرهم.

وهكذا تصبح الفلسفة الوجودية الجديدة هي روح ونبض الفكر الفلسفي لأنها تضم بين طرفيها قلب ينبض من الداخل، وعقل يفكر من الخارج ويحتك بالكون لكي يمتلكه فالحق أن النظريات والمذاهب الفلسفية ليست جديدة على أي واحد منها، إنها فلسفته مع الحياة، ومع نفسه لأنها الوعي بالوجود وبالحياة، ونحن لن نستطيع بلوغ ما نريده ما دمنا نعجز عن سبر غور الذات وفهم متطلباتها، وتلمس خوفها وجزعها، وتلبية آمالها، فالإنسان الذي يحيا في عزلة تامة مع نفسه يكون في مسيس الحاجة للعالم الخارجي، وللموجودات الأخرى، وهكذا تصبح الفلسفة على حد قول لافيل: «ليست إلا ذلك المجهود الفكري الذي نحاول به أن نصل إلى منبع الوجود في أعماقنا، ذلك المنبع الذي يبدو أنه قد فرض علينا دون اختيارنا، ومع ذلك فنحن نقبله ونتحمل أعباءه[1]»، وعلى هذا النحو تصبح الصلة بين داخل الإنسان وخارجه هي من قبيل العلاقة أو الفعل الذي يحطم وحدة الذات أو عزلة الأنا لأنه ينفذ بها إلى صميم العالم الخارجي فيتحقق بينها وبين الكون ضرباً من التوافق»[2].

وعلى هذا النحو يعبر لافيل عن أهمية الفكر الذي يعبر عن باطن الذات، فالفكر الذي يتجسد في الفعل أو القرار أو السلوك الذي يتخذه المرء تجاه أحداث العالم إنما يخلق ضرباً من التوافق والألفة بينه وبين العالم الذي يعيش فيه، ذلك الفعل الذي يثري الذات ويسعدها ويجعلها أكثر عمقاً ونجاحاً لأنه لا يدفع بها إلى السلبية أو الانكماش، تقول الأديبة الفرنسية سيمون دي بوفوار: «إن فكرة هيجل الذي قرأناه في المكتبة الأهلية في باريس، والذي أشعرني بالطمأنينة لم يفدني بشيء عندما وجدت نفسي في الشارع، أمارس حياتي»[3].

(١) Lavelle, Louis: **Le Moi et Son Destin Paris Aubier 1936 P. 105.**

(٢) Lavelle. Luis: **De L'Acte** Paris Aubier 1946, P. 367.

(٣) De Beauvoir, Simonde de: **Pour une Morate de l'ambiguite Paris.** Gallimard, 1970. P. 36.

وهكذا فقد مارس الوجوديون الحياة مع الذات وانطلقوا من خلالها يعبرون عن فكرهم المشوب باليأس والحيرة والقلق فاندفعوا يبحثون عما يدور داخل الذات.

ولقد ظل الفكر مستمراً يعبر عنه وجدان المفكرين الوجوديين، حتى لقد أصبح فكراً خاصاً بكل منهم، فالمعرفة مثلاً عند سارتر تجعل العالم على حد تعبيره: «عالماً لذاتي Monde pour Moi»، أي يصبح هذا العالم الذي تحول ملكاً لي، فتصبح معقولة أو تمثل الوجود الحقيقي والواقعي... وهكذا يبرز الفكر هنا في صورة الفينومنولوجيا عند سارتر، الذي يرى أنه ليس من الضروري أن يفكر الإنسان في العالم من حيث هو كذلك، أي من حيث ما هو موجود في الواقع، لكنه قد يصبح ضرباً آخر من التفكير الذاتي الخاص بصاحبه، أي يصبح في لغة الوجوديين مشروعاً Project وبذلك تختلف الأفكار من شخص لآخر حسب اختلاف مشاريعهم وتطلعاتهم، فالوجوديين يخلقون العالم حينما يخلقون أنفسهم، وعالمهم الوحيد هو عالم من صنع الوجدان، والوجدان لا شيء «فالموجود لذاته هو اللاشيء الذي به توجد الأشياء»[١].

وتأسيساً على ما سبق فقد لفت الوجوديون الأنظار إلى وجود حياة عاطفية وجدانية غفلت عنها الفلسفات التقليدية التي كانت ترفض أن تتنازع الفيلسوف عواطفه أو رغباته، أو تؤثر عليه انفعالاته مثل الخوف والقلق، واليأس والرجاء وغيرها من موضوعات يختص بها مجال علم النفس أكثر مما تختص بها الفلسفة، لكن الفلاسفة الوجوديين يرون أن هذه المشاعر الفياضة عند الإنسان هي الوجود نفسه وهي وسيلة اتصال الإنسان بالعالم حوله، أي وسيلة ربط الذات بالعالم الذي يحيا فيه الآخرون، ولقد بين لنا الفلاسفة الوجوديون أمثال كيركجارد وهيدجر إلى سارتر أن القلق، والضجر والغثيان من بين المشاعر الذاتية التي لها معنى في الفلسفة»[٢].

---

(١) Sarrte J. Paul: **L'Etre et le Neant.** Gallimard Paris 1943 P. 230

(٢) Macquarrie, J: **Existentialism,** Apelican Book, New York, 1972, P. 230.

٢ ـ مكانة الفكر الوجودي في تاريخ الفكر الفلسفي المعاصر:

تتشعب المسالك والمذاهب في ميدان الدراسات الفلسفية المعاصرة التي يبدأ تاريخياً منذ منتصف القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين.

وقد صنف بوشنسكي في كتابه القيم «تاريخ الفلسفة المعاصرة في أوربا» الفكر إلى ستة اتجاهات رئيسية هي على التالي:

١ ـ الفلسفة التجريبية أو ما يطلق عليها فلسفة المادة.

٢ ـ الفلسفة المثالية التي برزت في اتجاهيها الكانتي والهيجلي.

٣ ـ الفلسفة الحيوية أو الحياتية: وهي ما يطلق عليها إسم اللاعقلانية الحيوية وقد مثلتها فلسفة «بيرجسون».

٤ ـ فلسفة الظواهر أو الفينومنولوجيا، ويمثلها إدموند هوسرل وغيره من الفينومنولوجيين.

٥ ـ الفلسفة الوجودية أو الفكر الوجودي الذي برز في الفكر المعاصر ويمثله «هيدجر» و «سارتر».

٦ ـ ثم الاتجاه السادس وتمثله فلسفة الكينونة الجديدة أو فلسفة الكينونة عند «صموئيل الكسندر» و «ألفرد نورث هوايتهد» و «هارتمان»[١].

ويذهب الأستاذ الدكتور عزمي إسلام إلى تصنيف الفلسفة المعاصرة على أساس نظرية المعرفة، فيذهب إلى وجود اتجاهين أساسيين للفكر هما: الإتجاه المثالي والإتجاه الغير مثالي، ثم اتجاه ثالث لا ينتمي إلى أي من الإتجاهين السابقين، يمثل الاتجاه الأول: الفلسفة المثالية الجديدة الممثلة في الكانطية أو الكانطيين الجدد، والهيجلية الممثلة في مدرسة أكسفورد، والمثالية الأمريكية.

أما الاتجاه الثاني فتمثله البرجماتية، والتحليلية، والوضعية المنطقية، والمدية الجدلية وكذلك الفلسفة الحيوية والواقعية الجديدة بوجه عام، أما

---

(١) Bochenski. I.M: La philosophie (Contemporaine) en Enrope Paris, Payot 1951, P. 40 - 41.

الفلسفة التي لا تنتمي لأحد الاتجاهين السابقين فتمثلها الفلسفات الوجودية والفينومنولوجية وميتافيزيقا الكينونة[1].

ومن النظر إلى هذا التقسيم السابق لبوشنسكي، وكذلك الدكتور عزمي إسلام يمكننا معرفة مكانة الفلسفة الوجودية من تيار الفكر المعاصر، إنها على ما يذهب الدكتور عزمي إسلام، لا تمت بصلة لا للإتجاه المثالي، ولا تغير المثالي، وسوف نحاول فيما يلي إبراز معنى الفكر الفلسفي الوجودي، وخصائصه باعتباره جزءاً لا يتجزأ من التيار الفكري المعاصر الذي قدمنا له.

*** معنى الوجودية:**

الوجودية هي تيار فكري معاصر، ومذهب محدد في الوجود يعني أن وجود الإنسان سابق على ماهيته، ومن ثم فهي فلسفة تهتم بالوجود المشخص وتجعله موضوع الفلسفة، كما تنكر موضوع الماهيات أو التصورات العامة التي كانت موضوع بحث فلسفات الماهية، ولذلك تختلف الوجودية عن غيرها من الفلسفات التي تبحث في الماهية.

والماهية هي تصور عام أو كلي للوجود أو الموجودات، لأنها لا تتعلق بالأفراد من حيث كونهم أشخاص، لكنها تتعلق بالنوع ذاته الذي ينطوي تحته الأفراد. وقد ذهب الفلاسفة اليونانيون أمثال سقراط، وأفلاطون وأرسطو إلى أن موضوع الفلسفة، أو العلم هو الماهيات أو المعاني العامة، ومن هنا انطلق «سقراط» إلى تعريف ماهية الفضيلة والحكمة، ثم جاء «أرسطو» وقرر أنه لا علم إلا بالكلي لأن الأفراد لا حصر لهم.

وفي ضوء ما سبق يمكننا القول بأن الوجودية هي ذلك التيار الفلسفي الذي عارض الفلسفات التقليدية برمتها مسبقاً الوجود على الماهية.

وترى الوجودية أن وجود الإنسان هو ما يعفله، ومن ثم تصبح أفعاله هي

---

(١) عزمي إسلام: إتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات الكويت ص ٣٥ـ ٣٦.

التي تحدد وجوده، وبالتالي يمكن قياس الفرد بأفعاله، فيصبح الوجود الإنساني هو ما يفعله الإنسان، ويأتي هذا المنهج على نقيض مهذب الماهويين أو القائلين بالماهية Essence، وهم الذين يفترضون أن للوجود الإنساني ماهية سابقة عليه، هي مصدر أفعاله، ومقياس الحكم عليه، وتحديده.

ورغم أن الوجودية هي أحدث المذاهب الفلسفية بيد أنها في الوقت نفسه تعد أقدامها لأنها نشأت مع وجود الإنسان، وصاحبت إحساسه بالذات، وسوف نتتبع في هذا الجزء تاريخ الفكر الوجودي عبر تاريخ الفلسفة.

٣ ـ النزعة الوجودية، وتاريخ الفكر الإنساني:

إذا كان تيار الفكر الوجودي المعاصر هو الطابع المميز لبعض اتجاهات الفلسفة المعاصرة في عالمنا الحالي، فإن هذا التيار إنما يضرب بجذوره إلى زمن بعيد في عمر الإنسان.

وإذا كانت الفلسفة المعاصرة في جانبها الوجودي قد تطورت وحققت نجاحاً كبيراً في تفكير الإنسان، باعتبارها نمطاً فكرياً غير مألوف له غرابته وجدته وإثارته، فإن هذه الفلسفة أو المنهج الوجودي هو ذاته الإنسان الوجودي متطوراً بسنة الزمن.

إن محور التفكير في الذات قد بدأ منذ نشأة الإنسان الأول أي قبل قيام الفلسفة، والتفكير المنظم بعهد بعيد فهو يرجع إلى زمن الأسطورة والخرافة التي كانت تنسجها الذات من تلقاء نفسها بدافع عاطفتها، وخيالها الرحب، ووجدانها المرهف.

ولقد أشرق فجر النزعة الوجودية عند الإنسان الأول عندما بدأ يفكر في بساطة، وينسج الأسطورة من وحي عالمه المنظور تارة، والخفي تارة أخرى بعاطفة جياشة، وقلب مرتجف، مليء بالخوف والرهبة من المجهول، وهذا ما تشهد به الأساطير التي كانت تصور مراحل خوفه ورهبته، وتحكى قصة صراعه مع الطبيعة ومع أقرانه من بني جنسه.

وإذا كانت الأسطورة هي قصة أو حكاية تبتدي فيها الأعمال والقدرات، وصراع القوى في الطبيعة ذاتها، أو بين الطبيعة والإنسان فان محاولة فهمها قد امتزجت بعاطفته ووجدانه الحي، ووضعته في مواجهة محتمة مع مصيره الممثل في الموت أو العدم.

وهكذا تنطوي دراسة الأسطورة القديمة على إشارات رمزية واضحة لفكر وجودي أو إرهاص له، مع بداية حياة الإنسان، وهذا بالفعل ما حدا ببعض المفكرين الذين أدلوا بدلوهم في مجال الفكر الوجودي إلى الإسهاب في دراستها، والكتابة عنها وتحليلها في مؤلفاتهم للتعرف على ذات الإنسان، وتفهم خوالجها، وعواطفها، والإحساس بمعاناتها من خلال تحنين الشكل الرمزي للأسطورة.

وكان الأهتمام بتتبع تاريخ الفكر الوجودي في هذه العصور السحيقة مثار إهتمام كبير من الفلاسفة إمثال شلنج Schelling، وكاسيرر CassiReR.E وإلياد وغيرهم.

وسوف نحاول فيما سيأتي إلقاء الضوء على اهتمامات كل منهم بهذا المجال.

أ ـ شلنج: Schelling

هو «فردريك فيلهلم جوزيف شلنج (١٧٧٥ ـ ١٨٥٤) فيلسوف ألماني مثالي، ومتدين، ويعد واحداً من بين الفلاسفة الذين اهتموا بدراسة موضوع الأسطورة وهذا ما حدا به إلى تأليف كتاب عن «عصور العالم» يتناول فيه الأحقاب التاريخية للعالم، ولم ينشر إلا بعد وفاته.

وكانت الأساطير هي موضوع المحاضرات التي ألقاها شلنج في جامعة منشن، كما كانت مسألة التجلي الإلهي من بين المسائل التي اهتم بها كذلك، وقد فكر في طبع هذه المحاضرات غير أنه تراجع عن ذلك إلا أنها قد نشرت بعد وفاته، ويذكر أن اهتمام شلنج بدراسة وتحليل فلسفة الأساطير وتجليات

الألوهية[1] كان من بين أسباب إخفاقه في نقد فلسفة «هيجل»، وتجدر الإشارة إلى أن شلنج قد توقف عن إلقاء المحاضرات إثر نقد رجال الدين له وعلى رأسهم «باولوس».

ب ـ كاسيرر إرنست: Cassirer.E

فيلسوف مثالي ألماني (١٨٧٤ ـ ١٩٤٥ م) عضو مدرسة ماربورج الكانطية الجديدة، عمل أستاذاً بجامعة بيل، وبذل جهده لإفساح مجال نظرية المعرفة الكانطية، وأدخل فيها بعض الإشكال الحضارية التي يعرها كانط إهتماماً كاللغة والأسطورة.

وهكذا قدمت فلسفة «كاسيرر» إلى جانب المعرفة العلمية الدقيقة، والصور المنطقية صوراً أخرى في مجال تحليل اللغة والأسطورة وغيرها من الأشكال الرمزية متضمنة في ثلاثة مجلدات عام ١٩٥٣.

وقد أنكر كاسيرر في كتابه «الفهم المادي والفهم الوظيفي» الرأي القائل بانعكاس التجريدات العلمية للواقع، وحلل المادي إلى مقولات من الفكر الخالص، كما حاول تفسير المعرفة العلمية باعتبارها شكلاً من أشكال التفكير الرمزي.

وفي خلال القرنين الثامن، والتاسع عشر جرت محاولات جديدة في سبيل تكوين رؤية معقولة للأساطير عن طريق استبعاد العناصر الخيالية، والوقوف على عناصر بنائها العقلي، كما كانت هناك محاولات من جانب «أفلاطون» في فهمها لما تنطوي عليه من حقائق ميتافيزيقية تعجز اللغة العادية عن التعبير عن مضامينها، وثمة محاولات في تفهم الأسطورة باعتبارها علماً بدائياً ينصب على دراسة الحوادث الطبيعية، والتنظيمات الإنسانية[2].

---

(١) Hayner, Paul colling **Reason And Existence.** schelling's philosophy History, Leiden E.J Brill. Nether Lands 1967, P. 32.

(٢) علي عبد المعطي محمد: سورين كيركجارد دار المعرفة الجامعية، ص ١٢٢.

وتطورت الرؤية المعاصرة في الأسطورة إلى اعتبارها حقائق تتعلق بسلوك وأفعال وحياة الفرد

وقد وجهت الأبحاث السيكولوجية اهتمامها لدراسة التشابه الموجود بين الأساطير والأحلام فرأت في الأساطير عمليات إسقاط لرغبات الإنسان الداخلية، في حين رأت أبحاث الوجوديين فيها رمزاً إلى التجمع الأولي للإنسان نحو الذاتية، فالقصص التي تحكيها عن البدايات الإنسانية تعني اعترافك بالفهم الذاتي[١].

وننتهي من هذه المرحلة الميثولوجية التي آمن فيها الإنسان بالأسطورة حيث أشارت إلى فهمه لذاته، ومحاولته معرفة وجوده، ونعرض لتاريخ الفكر الوجودي في مرحلة تالية هي المرحلة التأملية أو العقلية التي تفتح فيها عقل الإنسان، ونضج وعيه، وقد عبر عن هذه المرحلة الفكر الفلسفي الديني الذي ظهر عند المدنيات الشرقية القديمة.

وقد ظهر الفكر الفلسفي عند المدنيات الشرقية ممتزجاً بالعاطفة الدينية بيد أن هذا الشعور الديني كان بمثابة حاجة ملحة لوجود الإنسان، وحمايته من الأخطار.

وقد دفعت العوامل الاقتصادية الإنسان فضلاً عن قسوة الظروف الطبيعية، ومحاولة تطويع البيئة إلى خلق آلهة وتصور وجود أرواح تسكن الأشياء، وهي ما تعرف بالنزعة الحيوية (الأنيمية)، وفي ضوء هذه التصورات إفترض إنسان الحضارات القديمة أن قوى الطبيعة صور خارجية للآلهة[٢]. ولذلك فقد أصبح المعبد مركزاً حيوياً للنشاط الاقتصادي، والسياسي، والحربي، والفني والعلمي، والاجتماعي، كما كان انتشار العدالة، والخير الاجتماعي وفقاً على استرضاء الآلهة، وتقديم القرابين لها.

---

(١) نفس المرجع، نفس الصفحة.

(٢) ول ديورانت: مباهج الفلسفة أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة (لانجلو المصرية ١٩٥٦ جـ ٢ ص ٢٠٣)

وهكذا كان الاهتمام بالآلهة وبالأساطير المنسوجة حولها هو المحور الذي دار فيه تفكير الفرد بغرض حفظ حياته، وتأمينها ضد الأخطار.

وعلى هذا النحو السابق يبزغ إحساس الإنسان بذاته، وشعوره بوجودها وذلك من خلال مواقفه من حمايتها، لا سيما وقد واجهته عديداً من المشكلات الحيوية المتصلة بكيانه الذاتي وبحياته اتصالاً مباشراً من عدد من النواحي: الدفاعية، والوقائية، والغذائية[1].

وكان من دلائل نمو الوعي بالذات أن مزج المصريون القدماء عاطفتهم الدينية بالأساطير والخرافات كما عبدو الطوطم الذي تطور بعد ذلك إلى عقيدة البعث والخلود والثواب والعقاب بعد الموت، حيث لم يعرفوا التناسخ.

ولقد ركزت هذه العقيدة المتعلقة ببعث الموتى على جسد الإنسان في المحل الأول، كما كشفت عن غور الشعور بأهمية الحفاظ عليه وحمايته من التلف والتآكل بعد الموت أملاً في عودة الروح إليه (الذات) ويعد الاحتفاظ بالجسد، والتركيز على فكرة الحساب الأخروي إشارة خفية إلى الاهتمام بوجود الإنسان ومصيره حتى بعد الموت، مما يعطي انطباعاً بأن الوعي بالذات كان محل تفكير الإنسان المصري القديم يشهد بذلك إهتمامه ببناء المقابر باعتبارها مساكن للأجساد التي كان يقوم بتحنيطها حتى لا تفسد بمرور الزمن، كما يشير ما خلفه من صور ورسوم على جدران معابده إلى اهتمامه بفكرة الحساب الأخروي الذي يزن أعمال وسلوك الإنسان في الحياة الدنيا. وهكذا نجد أن المصريين القدماء قد عبروا في ظاهر الأمر عن أفكار دينية بيد أنها أخفت وراءها أفكاراً ميتافيزيقية وجودية فلم تكن عقيدة البعث والخلود في حقيقة الأمر سوى البعد الخفي للاهتمام بالإنسان، والتمركز حول شخصه، والإعلاء من شأن شخصيته الفردية، ومحاولة حل مشكلاتها ليس في واقع الحياة فحسب، بل في

---

(١) رشيد سالم الناضوري: المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني، دار مكتبة الجامعة العربية، بيروت ١٩٦٩ ص ١٥٥.

العالم الآخر فقد كانت عبادة الموتى والأسلاف من أقوى أنواع العبادات عندهم مما يبرهن على أهمية الإنسان، واحترام الذات حتى بعد الموت، والاهتمام بالشخص، وحل مشكلاته اليومية، يدل على ذلك النصوص المكتوبة على الأهرام والتي تشير إلى اهتمام المصري القديم بثلاثة مبادىء رئيسية هي: الميلاد، والوفاة، والتزود بالطعام[1].

وإذا نظرنا إلى هذه المبادىء الثلاثة تلمسنا فيها مقدار الاهتمام بالإنسان، منذ ميلاده، ثم تتبع مصيره حتى الموت، مع التفكير في حل مشكلاته، وتوفير الأمن والحماية له، فهي حضارة ركزت على وجود الإنسان الشخصي، وعاشت معاناته، وتتبعت مصيره إلى ما بعد الموت. يشهد بذلك سعيهم للحفاظ على جسده من التحلل ريثما تعود الروح وتحل فيه ولهذا فقد اصطبغت هذه الحضارة بالصبغة الإنسانية.

وفضلاً عن حضارة مصر القديمة، وجدنا التمركز حول الذات واضحاً في حضارات أخرى مثل الحضارة السامية التي اجتهدت في حماية الفرد من تقلبات الظروف الطبيعية والاقتصادية فاستعانت بالآلهة والأساطير في حل مشكلاته وتوفير حياة الاستقرار له. فإذا ما انتقلنا إلى الحضارة الفارسية التي كانت على صلة وثيقة بالديانات الهندية والبابلية واليونانية، لاحظنا إهتماماً كبيراً بسلوك الفرد في المعاملات، وتأمل مصيره من خلال الاعتقاد في مبدأي النور والظلام، أو عقيدة الثنوية التي كانت من ألزم سمات المذاهب المجوسية، كما كانت سمة من سمات مذهب زرادشت، كان قد سجلها في كتاب «الأفستا» Avesta.

وإذا اتجهنا إلى الفكر الهندي ألفيناه يصنع حضارة مؤسسة على الدين، والاتجاهات الروحية العملية التي كانت تهدف إلى إعلاء سلوك الإنسان وتهذيبه، واحترام الحياة والعطف على الحيوان، والإحساس بالمسؤولية[2].

---

(١) Brandon. SG.F: Religion in Ancient History; London 1943, P. 19.

(٢) Radhakrishnan: Indian Philosophy V London 1923.

وتعد البوذية التي تميزت بتبسيط العقائد لطبقات الشعب فتحاً في مجال التصوف (الوجدانيات).

ويشهد تاريخ الفلسفة الهندية أو الحكمة ـ اهتماماً بالغاً بالحكمة والسلوك الأخلاقي، والعملي في حياة الفرد، ودفع الإنسان لتحقيق وجوده الأخلاقي، وتحمل مسئولية أفعاله.

أما في الصين فقد ازداد الاهتمام بالإنسان خاصة وقد تعددت الديانات من بوذية إلى إسلام إلى كونفوشيوسية وهي ديانة الطبقة المثقفة، ولقد قدمت فلسفة الصين للإنسانية قانوناً أخلاقياً وارستقراطياً كان للإنسان الشخصي فيه مكانته الكبرى.

وعلى هذا النحو ظهرت فلسفة أو إذا جاز لنا هذا التعبير ـ حكمة أخلاقية ممتزجة بالدين في بلاد الشرق اقترنت بظهور المدنيات والحضارات، وما تبع ذلك من نظام سياسي واجتماعي وثقافي، وفني ارتبط عن كثب بالعاطفة الدينية الممتزجة بالأساطير، والرموز التي لعبت دوراً كبيراً في حل مشكلات الفرد اليومية.

ومما تجدر الإشارة إليه أن الدين قد ارتبط إلى حد كبير بالأفكار الاجتماعية السائدة، وخاصة عند الهنود، والصينيين القدماء، وعلى الرغم مما حققته هذه الحضارات من تقدم ملحوظ في ميادين العمارة والفلك والهندسة بيد أن حياتهم العقائدية، والروحية قد تلبست بالأساطير والخرافة التي عبرت عن حاجتهم النفسية والوجدانية.

ولقد ساعدت ظروف هذه المدنيات السياسية على زيوع الخرافة وانتشارها لتأثيرها على الحكومات المدنية مما دفع بالمشرعين إلى إخضاع الجماهير عن طريق نشر الخرافات والخزعبلات بينهم، وترويضها على طاعة الحكام في أي أمر يصدرونه.

والحق فإنه ليس أيسر من شهر سلاح الخرافة والشعوذة في وجه الجماهير الغافلة عن الحق فتنساق بلا تبصر أو تعقل.

وهكذا تحولت جميع الأمور إلى أساطير في سبيل التأثير على عامة الجماهير، حتى أن العقائد الدينية ذاتها تحولت إلى مجموعة من الأساطير تختلف من مكان إلى آخر، ومن ظرف إلى آخر بهدف إخضاع المحكومين، وجذب وجدانهم المتعطش لإرضاء الآلهة، الراهبون عقابها ونقمتها، ومن ثم تبدو الأسطورة معبرة عن مزاج الشخص وانفعالاته وجموحه وكذلك صراعه مع الطبيعة.

وهكذا اهتدى حكماء الشرق من خلال هذا الإطار من الفكر الديني الممتزج بالعاطفة الحمسة إلى وجهات نظر في الكون الكبير فتساءلوا عن علة وجودهم؟ وتكفي حكايات أو موضوعات الأساطير الرمزية دليلاً على ذلك كما توصلوا إلى مسائل هامة في الوجود مثل مسألة خلق الله للكون من عدم، كما اعتقد البعض منهم في خلود النفس ويوم الحساب.

ولقد عرف الفكر الشرقي عند الهنود البراهمة مذهب (الحلول) أي حلول الله في العالم، فاعتبروا أن الموجودات ما هي إلا صور غير حقيقية، كما عرف أتباع زرادشت وجود مبدأين أو ثنائية في الوجود هما الخير وهو مبدأ الحياة، والشر وهو مبدأ الموت.

وهكذا... فابتداءاً من تعاليم زرادشت المتضمنة في الأفستا (المترجم إلى اليونانية والعربية) إلى عقيدة البلدة والتناسخ، ومروراً بآراء فريق البراهمة، وأخلاق وسلوكيات اليوجا والجينا والنرفانا، وانتهاءاً بمذهب الأفلاطونية المحدثة الذي تأثر بهذه التيارات السابقة كان الفكر الشرقي يبدو مصطبغاً بالعاطفة، والأسطورة، ومحاولة السيطرة على النفس، والانتقال منها إلى الحقيقة الكلية والفناء في الله (اليوجا)، وكذلك محاولة تعذيب النفس والجسد (الجينا)، كما كانت تملأه المشاعر الدينية الفياضة بالخوف والرجاء والرهبة

والرغبة، ويبدو ذلك فيما عبرت عنه الرموز والقصص والأساطير، وما يشهد به تراث الشرقيين القدماء المادي والأدبي. كل ذلك إنما يشهد بإرهاصات الفكر الوجودي الذي بلغ أوجه في العصر الحديث والمعاصر.

بعد أن قدمنا عرضاً لتاريخ الفكر الفلسفي في الشرق مشيرين إلى فكرة التمركز حول الذات، بإعتبارها إرهاصاً بالفكر الوجودي، وبزوغاً لفكرة الوعي أو الإحساس بالشخصية عند الشرقيين، ومبينين ذلك من خلال النظر إلى حكمتهم وعقائدهم المتلبسة بالأرواح، المنغمسة في خيالات ورموز الأسطورة، نعرض للفكر الفلسفي عند اليونان الذين أمعنوا النظر في الكون، وأفاضوا في تأملاتهم الطبيعية والإنسانية بحثاً عن الحقيقة في إطار منطقي منظم إنطلاقاً من اللوغوس أو العقل.

وسوف نتتبع مسار بزوغ فكرة الوعي بالذات لدى فلاسفتهم منذ المرحلة البدائية أو الخرافية، أي قبل ظهور المذاهب الفلسفية المنظمة.

وإذا بحثنا عن الفكر اليوناني القديم فسوف تعرض للمرحلة الأولى التي سادت فيها أنواع العقائد البدائية قبل أرباب الأولمب الذين خلدهم هومير وهزيود في أشعارهم وهي مرحلة شعر فيها اليوناني برهبة الدين أو الخوف من الإله ـ من عقابه ـ وانتظر مثوبته وعطائه ومن ثم عبد الأسلاف والطواطم مثل غيره من باقي شعوب العالم القديم، كما لجأ إلى مظاهر الطبيعة حتى يأمن شرها فعبدها، ومزج عبادته بطلاسم السحر والشعوذة، وكان للديانات الآسيوية والمصرية تأثيراً كبيراً على الديانة الأورفية السرية.

وعلى الرغم من انتشار الخرافة والأسطورة في هذه المرحلة إنها أنها كانت من جهة مؤشراً إلى اتجاه الإنسان إلى الرمز الذي يعبر عن حاجته النفسية في حب البقاء، وفي الحياة الخيرة، كما يعبر عن رجائه في إرضاء الآلهة مما يعطي انطباعاً بأهمية الذات والسعي لتأكيد وجودها، وتحقيق أهدافها فإذا ما بدأت المرحلة الطبيعية وهي تعكس اتجاهاً عقلانياً تأملياً اتجهت نظرة الإنسان

فيها إلى خارج ذاته فبدأ في استطلاع العالم، واستكشاف الكون من حوله، ومحاولة البحث الدؤوب عن الوجود حوله في سبيل الوصول إلى معرفة جوهر العالم وحقيقته فقد وجدنا أن طاليس أول الفلاسفة الطبيعيين يقول أن الماء هو جوهر العالم، كما يقول بتعدد الآلهة، ومن بعده يأتي أنكسمندريس الذي فسر جوهر الأشياء أو أصلها تفسيراً آلياً بمجرد اجتماع عناصر مادية، وافتراقها بتأثير الحركة، وبدون علة فاعلية وسمى هذا الجوهر باللامتناهي ثم يأتي انكسيمانس فيرجع أصل العالم إلى الهواء بدلاً من الماء، واللامتناهي. وهكذا نظر هؤلاء الفلاسفة إلى العالم الطبيعي نظرة أحادية مادية ترد الأشياء إلى جوهر أحادي مادي، وتفسرها بتطور هذا الجوهر في الشكل والكم. أما هيرقليطس الذي نادى بمبدأ التغير فإنه لم يختلف كثيراً عن سابقيه إذا ذهب إلى أن النار هي جوهر وأصل العالم، وهي أدل شيء على التغير والصيرورة.

وهكذا فقد شهدت المرحلة الطبيعية الأولى آراء وتصورات كانت تهدف إلى رد الوجود إلى أصل مادي طبيعي واحد.

ومع انعدام الرؤية الداخلية لباطن الإنسان في هذه المرحلة وازدياد التطلع إلى خارج الذات، أي تأمل الطبيعة ومحاولة معرفة سر العالم، إلا أنه يمكن اعتبارها مرحلة بحث فيها الإنسان عن عالمه، وعن لغز وجود الكون، وهذه المحاولة التأملية للإنسان الطبيعي إنما تؤكد من جهة أخرى وجود الذات، وتبرهن على أهمية فكرة الوعي، وتضع الذات في مواجهة الكون الفسيح.

ويتجه الفكر اليوناني بعد ذلك إلى مرحلة الرياضة، والهندسة على يد فيثاغورس مؤسس المدرسة الفيثاغورية وأتباعه الذين تصوروا أن العالم عدد ونغم، كما قالوا بتناسخ الأرواح، وبطلان إعادة وتجدد الدورات الكونية، فضلاً عن آرائهم الصريحة في مسألة الدين بيد أنهم استطاعوا تطهير الشرك الشعبي من

أدرانه، ونزهوا الآلهة عما لحقت بهم من مخيلة العامة من نقص وذلك بتأويل الأساطير تأويلاً مجازياً(١).

وكانت هناك مجموعة فلاسفة ما بعد الطبيعة أمثال أتباع المدرسة الإيلية وعلى رأسهم بارمنيدس ثم زينون وميليسيوس، الذين تصوروا أن العالم موجود واحد، وطبيعة واحدة، ثم أتى اكسانوفان ونزه الآلهة ووحدهم، ودافع عن العالم الإلهي.

وهكذا تتتابع العقلية اليونانية بتأملاتها المجردة تجول في الكون محاولة تفسيره، وحل ألغازه، فنجد أن الفلاسفة الطبيعيين أمثال أنبادوقليس وديموقريطس وانكساغوراس أتباع المذهب الذي يضعون تفسيراتهم، ونظرياتهم حول نشأة العالم فيرى الأول أنه لا يمكن رد الأشياء إلى مادة أولى واحدة، على ما ذهب الأيونيون لكنه زاد على عناصرهم وأرجع أصل الوجود إلى عناصر أربعة هي الماء والهواء والنار والتراب، أما ديموقريطس فقد وصل بالمذهب الآني إلى أقصى حد فتصور أن الامتداد والحركة هما مبدأ الأشياء وجوهرها بما في ذلك نفس الإنسان، ويعد ديموقريطس ولوقيبوس هما المؤسسان الحقيقيان للنظرية الذرية(٢).

وقد ذهب الذريون إلى أن العالم مكون من عدد لا متناهي من الذرات الطبيعية التي لا تختلف من حيث الحجم والمقدار وتتحرك في خلاء لا محدود تتكون الأجسام في الطبيعة من اجتماعها وتفسد بافتراقها، وجدير بالذكر أن النظرية الذرية عند اليونان تعد من أقرب التصورات اليونانية إلى روح العلم

---

(١) كان مذهباً تلفيقياً غير ناجح من الناحية الفلسفية ولو أنه كان ذا أثر بالغ على طرائق سلوك الصوفي محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، دار الطلبة العرب، بيروت ١٩٦٩ ص ٨٥.

(٢) Guthrie· AHistory of GReek philosophy cambridge. W.K C Guthrie F.B.A 1962 P 26

الحديث عن أية نظرية أخرى من تصوراتهم[1].

قدمنا عرضاً للفلسفة الطبيعية وهي المرحلة التي اتجهت فيها أنظار الفلاسفة اليونانيين إلى العالم الطبيعي من حولهم ووضعوا نظريات في تفسير نشأة الكون، وأصل العالم. ورغم تميز هذه المرحلة بالنظر إلى الكون وتأمله بيد أنها قد أشارت من ناحية أخرى إلى دافع إنساني قوي في محاولة التعرف على العالم وتأمله، وهي مسألة خاصة بالإنسان الذي قاده شغفه بمعرفة مصيره وأصله إلى وضع نظريات وآراء في تفسير نشأة الكون.

وتعد الآراء التي ظهرت في هذه المرحلة بمثابة إرهاص خفي، أو بعد مستتر للفكر الوجودي الذي لازم تفكير الإنسان حتى وهو يتطلع إلى خارج ذاته، ويتأمل العالم في محاولة لكشف النقاب عن الكون الطبيعي، وعلى الرغم من اتساع الفجوة بين الذهن والعالم الكبير، إلا أن ما يبدو عليه في الذهن من رحابة وشساعة إنما يعد عملاً من صنع الذات فهي التي تكتشف العالم، وتسعى لصياغة نظرياته وتفسير وجوده، بهدف تسخير قواه لمصلحة الإنسان وتأمين حياته.

وإذا كانت نظرة المفكر اليوناني الأولى هي نظرة إلى خارج ذاته، أي إلى الطبيعة الماثلة أمامه في بلاد حباها الله بطبيعة ساحرة في أرضها وجبالها وبحرها مما دفع بالعقلية اليونانية منذ البداية إلى محاولة سبر أغوارها، واكتشاف مواطن الجمال الخفي فيها، ومعرفة أصلها (جوهر العالم) فإن ذلك لا يعد خروجاً على دوافع النفس الإنسانية وخلجاتها أو إنكاراً لدافع الشغف، وحب الاستطلاع الذي ولد معه ودفعه للتساؤل عن وجوده، ومصيره، وعدمه. فالعالم هو الوجود، والإنسان هو المخلوق المتساءل في حيرة عن لغز هذا الوجود الماثل في عالم طبيعي غريب واسع الآفاق، متعدد الأسرار.

وإذا تجاوزنا هذه المرحلة المادية فسوف نواجه بالمرحلة الإنسانية التي

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر، ١٩٦٢ ص ٢٤.

تبدأ «بالسوفسطائيين» الذين يسجلون تاريخياً بداية البحث في الإنسان الذات، أو المشخص، وفي تحليل قيمه ومبادئه، وإلقاء الضوء على حاجاته، وآماله ليس أدل على ذلك من قول بروتاغوراس «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً، مقياس ما يوجد منها وما لا يوجد».

وعلى الرغم مما ترتب على هذا المبدأ من نتائج سيئة كذيوع نسبية الأحكام والمعايير، والقيم، وتشجيع النزعة الذاتية والفردية بيد أنه أعطى الإنسان قدراً كبيراً من الأهمية فجعله مركز الحكم على العالم، ومقياس الأشياء، وهنا إعلاءاً للفكرة الذاتية، وتأكيداً على أهمية الوعي الإنساني.

ومهما تكن النتائج التي وصل إليها الفكر السوفسطائي في هذه المرحلة سواءً بالإيجاب أو السلب فإنه لا يمكن لنا ـ ونحن نعرض له باعتباره مقدمة لدراسة الإنسان، ومدخلاً إلى ذاته، وبرهاناً على وجوه المشخص ـ أن نتجاهل قيمته، أو نغفل دوره في دراسة وجود الإنسان في هذه المرحلة التاريخية.

وتبع مرحلة السوفسطائيين ظهور «سقراط» الذي أدلى بدلوه في فلسفة الإنسان، فبدأ بتعريفه والبحث في ماهيته وتوجيه نظره إلى الفضيلة، والاهتمام بالنفس الذي قاله عنها «أنها المنبع الأعلى للقيم في الحياة الإنسانية»، ومن ثم برهن على أهمية، وقيمة الحياة الداخلية للإنسان[1] وكان شعاره الذي نقشه على معبد دلفي «أعرف نفسك بنفسك» إشارة إلى حكمة سقراطية في مواجهة مواقف السوفسطائيين في جانبها السلبي الضحل الذي تمثل في نشر نسبية المعرفة والقيم، والتلاعب بالألفاظ بيد أنه كان يلمح من جهة أخرى إلى دراسة باطن الإنسان والسعي إلى تفهم مواقفه مع الحياة، والدعوة إلى حياة سعيدة تحكمها القيمة، والفضيلة وتتوجها الحكمة.

وجدير بالذكر أن شعار سقراط في معرفة النفس بالنفس إن هو إلا محاولة لمعرفة الذات عن طريق الفكر والتأمل، وهي محاولة أشار إليها الفيلسوف

(١) Russell, B: AHistory of Western philosophy P 85

الوجود المعاصر هيدجر Heidegger ١٨٨٩[١]، حين قال في مؤلفه: «ماذا يسمى تفكيراً Qu'appelle T - onpenser معلقاً على فلسفة سقراط في الإنسان والمعرفة: إن أكبر ما يدعونا إلى التفكير في عصر الفكر هذا هو أننا لم نفكر بعد. . . وهذا لا يرجع إلينا نحن حيث إننا لا نتجه بدرجة كافية إلى ما يدعو بحق إلى التفكير وإنما يرجع إلى أن ذلك الذي يدعو بحق إلى التفكير ينسحب ويتوارى من أمامنا فإذا وجد إنسان في هذه الحركة الفكرية، أو في هذا الطريق فهو يفكر حتى ولو كان ما زال بعيداً عن ذلك الذي ينسحب، وسقراط طوال حياته، وحتى الموت لم يفعل إلا أن يثبت وأن يتثبت في رياح هذه الحركة فهو أنقى مفكر أنجبه الغرب ولهذا لم يكتب»[٢].

وجاء بعد سقراط صغار السقراطيين مثل أقليدس الميغاري وأنتستانس الأثيني وأرستبوس القورينائي، وقد ساروا على المنهج السقراطي ودافعوا عنه.

أما أفلاطون الذي أعلى من قدر النفس الإنسانية فقد عبر عن فكر مثالي روحي، وتابع فيثاغورس بعد أن مزج فلسفته بالرياضة والدين، كما نظر للوجود باعتباره علاقة من العلاقات الرياضية أو المنطقية.

ثم نجد أرسطو فيلسوف الواقعية اليونانية، يحاول أن يعطي لوجود الإنسان ومشكلاته قدراً كبيراً من الاهتمام في مذهبه على الرغم من قوله بالماهيات أو العلم الكلي، ووضعه الوجود العام موضوعاً للميتافيزيقا ذلك الوجود الذي قال عنه الوجوديون أنه ماهية الموجود وليس وجوداً ووضعوا بدلاً منه الوجود الفردي المشخص للعيني الواقعي كما جعلوه سابقاً على الماهية التي هي الوجود العام عند أرسطو.

وإذا بحثنا في المدارس الفلسفية مثل الرواقية، وجدنا مبحثاً هاماً في الوجود الإنساني ممثلاً في تساؤل الإنسان عن مصيره وسبل سعادته، وأسباب عذابه، فالإنسان كثيراً ما يلهو بعيداً عن حاجاته النفسية، لكن عندما يعي ذاته

---

(١) Ibid P. 85

(٢) Jeager, Wearner: **Paideia The Ideals Of Greek Culture** OxFord 1944, P. 45.

ومشكلاته تنشأ عنده الفلسفة أو الحكمة التي تدور حول وجوده ومصيره، وأفعاله وحريته وسبل سعادته وخلاصه.

وكان الرواقيون يرون أن الفلسفة تنبع من ضعف الإنسان وعجزه لأنها طريق خلاصه من الألم والخوف واليأس والضعف والعجز، وهي سبيل سعادته، إنها دعوة لفلسفة وجود الإنسان، وهذا الموقف الرواقي هو عينه الموقف الوجود المعاصر، كما هو موجود عند ياسيرز الذي يذهب إلى أن الوجود الإنساني هو وجود موقف، ويقصد به الموقف الذي يواجه حرية الإنسان فكثيراً ما تتعدد المواقف وتزدهر في حياتنا، ونصبح في محاولة للخروج من كل واحد منها بما ينفعنا، بيد أننا نعجز أمام كثير منها، ولا نملك له دفعاً مثل الألم، والصراع، والخطَيئة والموت وغيرها.

والحق أن الفلسفتين «الرواقية» و «الأبيقورية» وهما من المذاهب التي عبرت عن وجود الإنسان، ومستقبل خلاصه إنما أفصحتا إلى حد كبير وعبرتا عن الفكر الوجودي المعاصر. وجدير بالملاحظة أن ظهور هذان المذهبان قد لازمه عصر من التدهور والضعف في أثينا حوالي سنة ٣٠٠ ق. م، لأن الهدف من فلسفتيهما لم يكن موجهاً إلى تأسيس نظرية في المعرفة بقدر ما كان موجهاً إلى إيجاد طريق للخلاص والسعادة والطمأنينة في عصر مضطرب قلق.

ونحن نجد أن هذا الموقف يتشابه إلى حد كبير مع البدايات القلقة والمحزنة لظروف الحربين العالميتين الأولى والثانية، اللتان وجهتا نظر الإنسان إلى محاولة تجنب أخطارهما الجسيمة، وما نجم عنهما من تراجيديا إنسانية أفسحت مجالاً لتساؤلات الفلاسفة والباحثين عن وجود الإنسان المشخص، ومصيره، وكذلك عن أسباب ما يعانيه في حياته من عذاب وقلق ويأس.

ورغم أن اتجاه هذين المذهبين يلتقي مع دوافع ظهور تيار الفكر الوجودي المعاصر بيد أنهما يختلفان عنه في مضموناتهما فنحن نجد أن هذه الفلسفات

ورغم أنها ليست فلسفات أخلاق بالمعنى الكامل لهذه الكلمة بيد أنها قد عبرت عن مواقف وإرادة الإنسان الحرة المدفوعة بسلوك خلقي، في حين أن الفلسفة الوجودية لم تعبر إلا عن مواقف حرة في الحياة فحسب

وإذا اتجهنا إلى مرحلة العصور الوسطى وجدنا أن التجربة الدينية هي أساس كل تجربة أو خبرة إنسانية تمارس الوجود وتعانيه.

وقد عبرت فلسفة القديس أوغسطين عن هذه التجربة خير تعبير، لا سيما وإنه قد استقى فكره من واقع الكتاب المقدس المسيحي، وسعى إلى تكوين فلسفة مسيحية خالصة أساسها دعوة السيد المسيح (عليه السلام) إلى رفض الطقوس الوثنية، والالتزام بالمسئولية والطاعة، والعمل في سبيل الآخرة، كما نادى بأن تقوم العبادة والتقوى في ظل احترام الإنسان وتأكيد وجوده.

وقد عبرت فلسفة القديس أوغسطين الدينية عن إتجاه وجودي أصيل، فهي من جهة كانت قد أولت اهتماماً للدين، والكتاب المقدس المسيحي، ومن جهة أخرى أشارت إلى وجود الإنسان المشخص والقلبي، وبمعنى آخر يرى القديس أوغسطين أن طريق الوصول إلى الإنسان هو لمس روحه، ومعرفة عمق ذاته وباطنه الذي لا يشعر به غيره من الناس، ولهذا لزم الكشف عن أعماق وجود الذات الإنسانية، وهذا لا يحدث بغير ممارسة التجربة المباشرة للحياة، ومن ثم كانت الذات عنده ـ ذات غير مستقرة ـ تماماً كما وردت عند الفلاسفة الوجوديين.

وجدير بالذكر أن فلسفة القديس توما الاكويني لم تلق قبولاً ذلك أنه اتجاه نحو «الماهوية» Essentialisme ولم يتجه اتجاهاً وجودياً ملحوظاً، وهذا ما دفع بالفلاسفة المعاصرين إلى اتخاذ القديس أوغسطين ممثلاً للتيار الوجودي المؤمن ومن ثم الإشارة له في تاريخهم للفكر الوجودي المعاصر.

وفضلاً عن اتجاه المفكرين المسيحيين نحو تأكيد الذات وسبر أغوارها، نجد عدداً من متصوفي الإسلام يقدمون وجهات نظر عميقة، وخبرات صوفية لا

تركن إلى العقل وحده في تجربتها، بل تسلك سبيل الإدراك الحسي القلبي أو الحدسي باعتباره طريقاً لتحصيل المعارف والحقائق التي تنبع من تجربة حقيقية نابعة من ذاتهم.

ثم يأتي عصر النهضة وهو ينطوي على ملامح وجودية عند زعماء حركة الإصلاح الديني في أوربا، فيصبح الإيمان الحقيقي عند مارتن لوثر هو العلاقة الشخصية بين الإنسان وخالقه دون الخضوع لتعاليم الكنيسة أو رجال الدين، ومن ثم تمثل الإيمان في العلاقة المباشرة بين الإنسان وخالقه. وهكذا أصبحت التجربة الدينية لا تنفصل عن ممارسة الذات لها، فهي واقعية مشخصة ينبغي على المرء ممارستها ومعايشتها، بل ومعاناتها ولهذا فلم تصبح واقعة منفصلة عنه أو تجربة لا تخصه.

وهكذا كان لمفكري عصر النهضة وعلى رأسهم أرازموس دوراً كبيراً في عرض مشكلة الحرية والمسئولية، ورفض النزعات المدرسية الجامدة.

ويبزغ فجر العصر الحديث وهو يبشر بعصر الإنسان، في العالم الخارجي، والداخلي (النفس)، فيبرز الكثيرون من المفكرين الذين يدلون بدلولهم في معالجة موضوع الذات المشخصة والوجود، ولعل بليزبسكال من أبرز المفكرين المحدثين الذين عالجوا هذا الموضوع، فهو فيلسوف وجودي مؤمن لم يخل كتاب يؤرخ للوجودية أو يكتب عنها من ذكر اسمه.

ورغم أن كثيرين من الفلاسفة الوجوديين قد تتابعوا بعد هذه المرحلة غير أن أقدمهم، وأكثرهم إشارة إلى الوجودية كان هو سورين كيركجارد الفيلسوف الوجودي المعاصر الذي نبذ التصنيف المذهبي، وفضل التعبير عن فكره في صورة قصة أو رواية، كما كان تصنيف المؤرخين له من أشد ما يزعجه.

وفي ضوء فكري الفيلسوفين، وفي ظل منهج الوجوديين، ومن خلال دراسة شاملة لبعض أعلامهم مثل سارتر ونيتشة وغيره نتعرض في نهاية بحثنا لدراسة مقارنة بين بسكال وكيركجارد باعتبارهما علمين من أعلام الفكر

الوجودي المؤمن مبينين وجوه الإتفاق والاختلاف بين فلسفتيهما.

وبعد أن انتهينا من عرض هذه المقدمة التاريخية لنشأة النزعة الوجودية، والتي كان من الضروري أن نعرض لها، نحاول هنا وقبل أن نعرض لبسكال وكيركجارد ـ أن نبرز عوامل ظهور تيار الفكر الوجودي المعاصر، وخصائصه.

٤ ـ عوامل ظهور تيار الفكر الوجودي المعاصر:

لقد ساعدت عوامل كثيرة على ظهور تيار الفكر الوجودي منها ما تعرض له العالم من ويلات الحربين العالميتين الأولى والثانية، وما جلبته من دمار وخراب على البشرية نمت معها الجوانب الوجدانية، فتجاوزت الإنسانية الفلسفية نطاق المذاهب العقلية، وتطلعت إلى فكر عاطفي ينبع من باطن الإنسان ويخاطب شخصه ويبحث في أسباب قلقه وضياعه ويأسه، كما يبحث في وجوده ومصيره.

وإذا كانت الفلسفات السابقة على الفكر المعاصر قد بدت في صورة انساق أو مذاهب فلسفية متكاملة تستند إلى مبادىء وأسس عقلية يقينية، فإن الفلسفة المعاصرة تنحو نحواً غير ذلك لأنها لا تقيم مذاهباً فكرية، إنها ليست أكثر من منهج أو موقف ينبع من واقع الحياة، ومن داخل النفس المعذبة بمصيرها، ومن ثم تعد هذه الفلسفة منهج إنسان العصر أو فلسفة حياته النابعة من مأساته ومحنته ويأسه.

ولكن لماذا تهرب الفلسفة المعاصرة من تيار الفكر السابق لها، التيار العقلي المذهبي ـ ولماذا تقف ضده؟.

إن الفلسفة المعاصرة ـ في جانبها الوجودي ـ ترفض فكر العقل المطلق لأنها تعتبره مصدر تعاسة الإنسان وضياعه، فقد أسهم في تقدم العلم، واختراع الآلة المدمرة التي جرت على البشرية آلام الحرب وويلاتها، ومن ثم كان لا بد لهذه الفلسفة التي تقدر الإنسان، وتبحث عن مصيره من الوقوف في مواجهة تيار العقل الذي انحرف بمسيرة الإنسان ودمر حياته.

وعلى هذا النحو فإن الفلسفة الوجودية لا تعد فلسفة بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة التي نقولها تجاوزاً بقدر ما تعد أسلوباً أو طرازاً خاصاً للتفلسف يدل على ذلك أن طريقة التفلسف عند الفلاسفة الوجوديين تكاد تكون واحدة على الرغم من اختلافهم فيما بينهم.

٥ ـ خصائص الفلسفة الوجودية:

للفلسفة المعاصرة خصائص وسمات تتميز بها عن غيرها من الفلسفات القديمة، والمذاهب العقلية القائمة على أصول عقلية ثابتة، وسوف نحاول فيما سيأتي إجمال خصائص الفلسفة الوجودية المعاصرة:

١ ـ ترفض الفلسفة الوجودية الاتصال بالفلسفات العقلية المعروفة في تاريخ الفلسفة، والتي شيدت أنساقاً ومذاهب، وذلك لأنها ترفض الانتماء إلى الفكر الفلسفي ابتداءاً من فكر اليونان، وحتى العصر الحديث لأن مذاهبه وأنساقه العقلية تتعارض مع بحثها الجديد الذي يبدأ من وجود الإنسان المشخص.

٢ ـ ترفض الفلسفة الوجودية أن يكون للفيلسوف ثمة بداية أو نقطة بدأ لنسقه الفلسفي، وتدعو إلى الحرية المطلقة في إبداء الرأي، وما سوف يترتب على ذلك من تحرر فكري يقوم على الحرية المطلقة التي لا ترتبط بقيود، ولا تتحدد بحدود، لأنها حرية جذرية لا علاقة لها بمبادىء أو حقائق مسبقة.

٣ ـ الفلسفة الوجودية هي التحام فكر الإنسان مع الوجود الذي يمثل منبع الحياة مجلى الحقيقة وأساس القيم، فهي فلسفة الإنسان في مواجهة الوجود أو ـ إذا جاز التعبير ـ هي فلسفة الإنسان على ما هو عليه في معاناته، وضجره وغثيانه من عبث الحياة، ولا معقولية الوجود، وهكذا تصبح هذه الفلسفة هي فلسفة الإنسان باعتباره موجوداً لا باعتباره مفكراً.

٤ ـ لما كانت هذه الفلسفة الوجودية تنبع من دراسة وجود الإنسان، وتنطلق منه، فقد أنكر فلاسفتها أن يكون الإنسان مجرد شيء Choes، ومن ثم

فهي ترفض الاتجاه العقلي الجمعي الذي يطمس حياة الشخصية الذاتية الفردية ويضعف دورها في مجال الحياة الاجتماعية، كما تنكر كذلك جميع صور الحكم الاستبدادي الذي يقضي على حرية الفرد، وبالتالي على ذاته الموجودة.

٥ ـ لما كان محور هذه الفلسفة يدور حول الذات الإنسانية المشخصة، فمن ثم اتسمت هذه الذات بطابع ديناميكي فهي ذات متحركة، فعالة، ومنفعلة مؤرقة وقلقة كما تحيا في كفاح مع الوجود، ونضال مع الآخرين كي تثبت وجودها.

٦ ـ يختلف منهج الوجوديين عن منهج الفلاسفة، فالأول يبدأ بدراسة الأشخاص بحيث لا يستخدم الأشياء إلا لضمانهم حتى يتسنى له الوصول إلى النوع الصحيح من الذاتية عن طريق الأشخاص، في حين يبدأ المنهج الثاني بدراسة الأشياء ثم الإنسان المشخص، فيدرسه باعتباره كياناً فكرياً مجرداً ثم يرجع إلى الأشياء لكي يحصل على المعرفة الموضوعية.

٧ ـ في ضوء الخاصية السابقة يتضح لنا مدى تعارض المنهج الوجودي في تحصيل المعرفة مع المنهج العقلي، ففي حين تصبح الذات الإنسانية المتدفقة بالحياة هي أصل العلم والحقائق، ومنبع القيم، لأنها وإن كانت تتجرد من ذاتها بصفة مؤقتة بيد أنها لا تستطيع حال إصدارها لأحكامها أن تتجرد من نفسها، ومن ثم تصدر الأحكام التي يقرها الفرد نتيجة تفاعل الذات مع الموضوع، ومن ثم فليس هناك معرفة منفصلة عن الذات العارفة. أما المنهج العقلي فإنه يجرد الفكر من الأشخاص والذات، ويجعله موضوعاً عقلياً بحتاً وعاما بحيث تتفق عليه سائر العقول مهما اختلفت فيما بينها.

٨ ـ وفي ضوء الخاصية السابقة يستحيل وجود معرفة يقينة عامة، لأنه لما كان من المستحيل عند الفلاسفة الوجوديين وجود معرفة منفصلة عن الذات العارفة فمعنى ذلك استحالة وجود معرفة يقينية تتفق عليها العقول، وعند الوجوديين لا وجود لمعرفة يقينية إلا للذات أو الأنا، فهي الحقيقة الوحيدة

المؤكدة في الوجود والزمان والتي تنتظر الموت في أي لحظة.

ولما كان احتمال خطر الموت في انتظار الإنسان دائماً، فإن أي حقيقة مهما بلغ يقينها لا يمكن أن تغير من هذا الاحتمال المؤكد، ولهذا ينبغي على الإنسان أن يواجه مواقف حياته، ويتصرف بصددها دون النظر إلى هذا الخطر المحيق به.

٩ ـ يميز الفلاسفة الوجوديون بين نوعين من الحقائق هما: الحقيقة الموضوعية، وهي تتعلق بالأنساق والمذاهب العقلية وتختص بتأسيس العلم والمنطق، وهي نوع من الحقائق يرفضه الوجوديون لأنها تنأى عن الذات في حياتها ووجودها، والحقيقة الذاتية هي التي تتعلق بالذات، وفي نظر الوجوديين تعد الحقيقة الموضوعية ذاتية ـ لأنها تصدر عن الذات فتصبح صدى لانفعالها مع الحياة، ومع العاطفة الإنسانية. ولما كان الإنسان المشخص المتجسد هو الذات بما تحمله من انفعالات وعواطف وميول، فأنه يستحيل على الحقيقة أن تبرأ من تأثير الذات المفعمة بالعاطفة، فالهروب منها في البحث عن الحقيقة هو هروب من فهمها حق الفهم، وإغلاق الطريق أمام تفهم مشكلات الإنسان الشخصي، ومحاولة حلها.

١٠ ـ يربط الفلاسفة الوجوديون القيم والمبادىء بالذات المتشخصة، ولهذا فإنهم يرفضون القيم والمبادىء التي نادى بها الفلاسفة ورجال الدين من قبلهم مثل أفلاطون وأرسطو وديكارت وكانت وهيجل.

١١ ـ لما كانت الحقيقة الذاتية هي أساس البحث عن الحقيقة بالنسبة للذات عند الوجوديين لذلك فلم يعد العلم في نظرهم هو المثل الأعلى للمعرفة التي انصبت على دراسة الأدب، وكتابته وهكذا امتزجت الفلسفة بالأدب، وصيغت النظريات والمبادىء الفلسفية في قالب أدبي عاطفي أشار إلى ذاتية الأديب الفيلسوف وعبر عن أزمة وجوده في أعمق معانيها.

ونحن نجد أن أغلب المفكرين المعاصرين أدباء أو مولعون بالأدب، لأنه

لما كانت فلسفاتهم أو فهمهم يقترب من الذات بقدر ما ينأى عن المذاهب، والأنساق العقلية الجاهزة، فقد أصبح الأدب مجالاً خصباً لكتاباتهم التي عبرت خير تعبير عن مأساتهم الوجودية، وتفكيرهم الذاتي بأسلوب شيق مفعم بالعاطفة، نلمس فيه عمق مأساتهم، وتخرج موقفهم الوجودي ولذلك فإن كتاباتهم لا تطلعنا على تنسيق لأفكارهم أو تصنيف لأبوابها، وفصولها على نحو ما نراه في الفلسفة العقلية التقليدية.

وعلى هذا النحو السابق نرى إلى أي حد اختلفت رؤية الفيلسوف الوجودي عن نظيره العقلي، لقد حافظ الأول على شخصيته، أو على بصمة فكره الذاتي عندما ذهب ينكر المذاهب العقلية ويرتمي في أحضان عاطفته التي تعبر عن ذاته وتشخصه، كما تكشف عن منهجه وتميزه عن مناهج الآخرين من أقرانه، فمن المعروف أنه ما من مفكر انتهج المنهج الوجودي وانتهى إلى موقف عام أو كلي بصدد الحقيقة، لكن دراسة الفكر الوجودي تكشف لنا عن رؤى خاصة، واجتهادات شخصية، واختلاف في وجهات النظر، ولهذا فقد تعددت الفلسفات الوجودية بعدد الفلاسفة الوجوديين وأصبح من المتعذر إيجاد نموذج شامل لخصائص جميع الفلاسفة، أو إدراجهم تحت نسق واحد.

١٢ ـ اختصت الفلسفة الوجودية بتناولها لعدد من الموضوعات لم تتناولها الفلسفة التقليدية التي أدلت بدلوها في مجالي المعرفة والمنطق من قبل، وقد انبثقت هذه الموضوعات مباشرة من دراسة الوجود الإنساني المشخص التي ألقت الضوء عليه، في حين لم تشغلها الجوانب التأملية والمعرفية كثيراً. وهذه الموضوعات التي كانت مثار بحث الوجوديين هي الحرية، والقرار والمسئولية، والمصير الذي يمثل فكرة القدر كما تناولها الإغريق، وهو أمر لا يستطيع الإنسان فهمه أو تعقله إلا أن في إمكانه تشكيله بإرادته من حيث كونه في النهاية مشروعاً يجب تنفيذه وتحقيقه.

١٣ ـ في ضوء ما تقدم من خصائص الفكر الوجودي المعاصر يمكننا

الإشارة إلى أن فلسفة الوجود وهي تبحث في وجود الفرد، وتضع الوجود قبل الماهية، لكي تدرس النفس الإنسانية في سائر حالاتها النفسية، وتدعو إلى الحرية إنما تنطلق بعالم الفكر من مجال البحث في الماهيات الثابتة المجردة إلى ميدان البحث في الوجود الحي المشخص للإنسان، وما يستتبع ذلك من الخروج من حيز النظريات الفلسفية الأكاديمية التي تدرس بالجامعات والمعاهد إلى المجتمع الكبير تطرح مشاكل الفرد، وتبرز معاناته اليومية ونضاله مع الوجود.

٦ ـ الوجودية المؤمنة بين بسكال وكيركجارد:

بعد أن قدمنا لمقدمة لا غنى عنها في التعريف بالفكر الوجودي وخصائصه، نبحث في هذا الموضوع وجوه الاتفاق والاختلاف بين فيلسوفين وجوديين هما بليزبسكال Pascal. Blaise (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢) الفيلسوف الفرنسي الذي تعد فلسفته إرهاصاً بالفكر الوجودي المعاصر وسورين كيركجارد Kierkegaard Soren Aabya (١٨١٣ ـ ١٨٥٥) الفيلسوف الدانماركي المعاصر الذي يعد الجد الأكبر للوجودية المسيحية.

وسوف نحاول في أثناء عرض منهجيهما الوجودي أن نعرض لخصائص فكريهما باعتبارهما وجوديين، ونقارن بينهما وبين غيرهما من الفلاسفة الوجوديين الملحدين مثل سارتر ونيتشه.

*** إرهاصات الفكر الوجودي عند بسكال:**

يعد بسكال من أوائل من أثاروا مشكلة الوجود الإنساني والمصير في مطالع العصر الحديث، ومن ثمة يصبح بلا منازع الجد الأكبر للوجودية المعاصرة. وقد أشار باسكال في كتابه «الخواطر» إلى جملة من المشاعر الوجودية التي أشار لها الفلاسفة الوجوديون من بعده مثل مسألة بطلان المصير الإنساني L'absurdite de la Condition Humaine التي عبر عنها بسكال من خلال فكرته عن عدم تناسب الإنسان dis proportion الذي يعني عدم خضوع الإنسان للتناسب الظاهر في الطبيعة بسبب حتمية العلاقات الطبيعية ومن

ثم إحساسه بالضآلة، وفضلاً عن بطلان المصير فقد أشار بسكال إلى شعور التبرم (السخط) La nausee التي كانت تقابلها كلمة الملل L'Ennui وذلك بالمعنى القوي للقرن السابع عشر، كما أشار إلى فكرة ضرورة الاحتيار Obligation de choie التي كان يقابلها في مصطلح القرن السابع عشر ضرورة الاشتراك Obligation de Participation وهكذا يستطيع القارىء لبسكال أن يتلمس بين سطوره أرهاصاً بالفكر الوجودي المؤمن، خاصة عندما يتساءل عن وجوده، وعن خالقه؟ الذي ينتهي سؤاله عنه إلى ارتمائه في أحضان الدين والكنيسة.

إن كتابات بسكال تفصح عن إحساس قوي بالخوف والحيرة والتشاؤم، والقلق وتشير جملة هذه المشاعر إلى نفس مشاعر الوجوديين.

كما أن الصفحات التي تبدو متشائمة في «الخواطر» إنما تتضمن دعوة للإنسان إلى تخطي وجوده المحدود، والبحث عن اللامتناهي الذي يتمناه ويأمل فيه، فضلاً عن انطوائها على نداء للبطولة، نداءاً إلى الله الذي يشقي الإنسان ويعذبه في البعد عنه، ولا يخلص من عذابه إلا بالعودة إليه، فيتحرر لحظتها من خوفه وقلقه.

بهذه النظرية المأساوية Vision dramatique وجد مذهب بسكال صدىً عميقاً في النفوس المتبرمة، خاصة في هذه العصور التي كانت تدفع الإنسان إلى تأمل وجوده ومصيره لما كان يحدث فيها من صراعات سياسية واجتماعية وغيرها...

وعلى الرغم مما حققه مذهب بسكال من نجاح، بيد أنه لاقى اعتراض من جانب أتباع المذهب العقلي التفاؤلي الذين ذهبوا إلى إمكانية تحقيق الإنسان للخير بعقله، وكذلك أتباع «مذهب اللذة» الذين رأوا أن هدف الإنسان من الحياة هو تحقيق سعادته سواء بالعقل، أو بالحس أو بغيرهما.

والحق أن مذهب بسكال يعبر خير تعبير عن مأساة الإنسان بدون الله،

وهذا يجعل فكره متسماً بالتفاؤل الذي لا نجده عند فلاسفة الوجود المعاصرين الذين يغلب على منهاجهم مسحة تشاؤم عميقة.

ولقد جاءت نزعة التشاؤم في فلسفة بسكال تعبيراً عن الاتجاه السائد في عصره عن التناقض الموجود بين واقع مؤلم، محير مقلق يعيش فيه، وبين مثالية عالية يتمناها، يو يرجوها، فهو يأمل - في الواقع - الوصول إلى الحقيقة Verité، ولا يدرك غير الخطأ Erreur، ويرغب في الحصول على السعادة، ولا يجني غير الشقاء والملل، كما ينشد العدالة الحقيقية Vrai Justice، ولا يجد غير عدالة مزيفة باطلة Fausse Justice، كما يأمل في الوصول إلى اللامتناهي Infini أو التقرب إليه، في حين لا يجد سوى المتناهي Fini، وهكذا يظل الإنسان منقسماً Divisé ممزقاً، ومضاداً لوحدة ذاته، يرى الحياة مأساة متصلة Drame Perpetuel.

وعلى هذا النحو لم يعط بسكال أي انطباع عن الإنسان بأنه مسحوق ecrasè تحت ثقل مصيره، وأنه محكوم عليه بالخوف المستمر كما وجدنا عند كيركجارد اللاحق عليه، وإمام الفلاسفة الوجوديين المسيحيين، فالمأساة عند بسكال مؤقتة تتلاشى في حال عودة الإنسان إلى ربه، وتقربه إليه.

ولقد جعلت عودة بسكال إلى الدين من الله منطلقاً أساسياً لقضاياه فأصبح - باعتباره جوهر الحياة الدينية - غايته ومنتهاه ومن ثم برز في المرحلة الثانية عنده متجهاً إلى الغاية القصوى للإنسان، كما كان متواجداً في المرحلة الأولى يدفع الأتقياء إلى التوجه إلى العالم الآخر عن طريق الخلاص المسيحي. أما كيركجارد فقد بدأ في قصصه الأدبية وجودياً ثائراً، محطماً للقيم، وناقداً للمذاهب الجاهزة مثل مذهب هيجل، لقد كان كيركجارد يصرخ من الألم والخوف والقلق، وليس مستغرب عليه أن يشعر بتلك المشاعر الوجودية التي تصاحب مناهج الوجوديين، بحيث يمكننا أن نعتبر المرحلة الأولى عنده مرحلة وجودية خالصة لم يبدأها إنطلاقاً من المسيحية، بل عمل على تخليصها من

التيار الديني والاتجاه إلى التيار الوجودي الخالص، فرأى الوجودية وسيلة وليست غاية، ولم يسر مع الوجوديين إلى منتهى حركتهم، وقد بدأ تحوله يظهر حينما اتجه إلى القفز على فكرة العدم الوجودي، القلق، وعدم الاستقرار الوجودية، وتفاهة المصير الإنساني وبطلانه وعدميته، تقفز على هذه الأفكار في المرحلة الثانية من مذهبه لكي يسلم نفسه للخلاص، فالمسيح يتنزل لخلاص رعاياه من هذه الأزمة الخطيرة التي تهدد حياة المسيحيين.

وهكذا نجد أنه رغم اختلاف بدايته عن بداية بسكال إلا أنهما يلتقيان في حل المشكلة الوجودية في المسيح وفي الخلاص، لهذا كان كيركجارد الفيلسوف المسيحي الوجودي، وكان بسكال الأب الروحي لفلسفة الوجوديين وسوف نبرز فيما سيأتي ملامح فكر بسكال الوجودي، ثم نذكر وجوه الاتفاق والاختلاف بينه، وبين كيركجارد في ضوء تحليل منهجيهما.

أ ـ الوجـود:

يظهر في فلسفة بسكال العديد من التساؤلات الوجودية فهو يشير إلى وجود حياة أبدية سعيدة، وأخرى شقية تعسة، ولم يكن هو أول من أشار إليها فقد سبقه في ذلك فلاسفة مسيحيون سابقون له ولاحقون عليه فقد أشار إليهما مالبرانش الذي ذكر وجود حياتين أحدهما يحياها الإنسان، والأخرى ينتظرها وهي ما تعرف بالأبدية السعيدة Eternité Bien Heureuse.

وإذا كنا نشير إلى هاتين الحياتين فأننا لا نقصد الإشارة إليهما في ذاتهما بقدر ما نهدف إلى عرض مسألة الاختيار التي ذكرها الفيلسوف مفرقاً في ذلك بين نوعي حياة أحدهما تعسة قلقة، والأخرى هانئة مستقرة سعيدة، وفي الإشارة إلى هاتين الحياتين يلمح الفيلسوف بحرية الاختيار الوجودي المدفوع بحماس العاطفة الدينية، ذلك الاختيار العقلي القلبي الذي ينطلق من قرار الإنسان الأخير في حرية وجرأة أيكفر بالله ويعصي أوامره، ويختار الحياة الشقية أم يطيع أوامره، ويسلك في طريق العبادة المفضية إلى نور الإيمان فينعم بحياة الأبدية السعيدة؟.

إن هذا الاختيار ـ الذي يقصده بسكال ـ متعلق بالنفس الذي ينبغي عليها لكي تحدد طريقها النهائي أن تشعر حقيقة بالشقاء، والحيرة حتى تصدر قرارها حقيقياً صادقاً، يقول عن كل من يقرأه «أنه لا يحتمل أن يكون مستريحاً هانئاً»(١) ولهذا فإنه يحاول انتزاع الإنسان من حياته اللاهية لكي يحسه بعزلة نفسه، وضجر ظروفه، وعدم مصيره ومن ثم يشعره بالقلق والهوان، ويدفعه حثيثاً إلى الإرتماء في أحضان الدين يقول في نص له: «إنني أخاف، وأندهش عندما تستوعب الأبدية زمن حياتي، وتطوي المكان الصغير الذي أشغله، فأراه ضائعاً في عظمة الفضاءات اللامتناهية L'Infinie Immansitè des espaces التي أجهلها وتجهلني Ignore، أندهش عندما أجد نفسي هنا ici بدلاً من هناك La حيث لا يوجد ثمة مبرر يجعلني هنا بدلاً من هناك؟ ولماذا وجدت الآن وليس في أي وقت آخر؟ . . . من وضعني في هذا المكان؟ . . . بأمر وتصرف من أن تحدد لي هذا المكان، وهذا الزمان Par L'ordre et le conduite de qui ce lieu et ce temps a -t - il ètè destinè à moi.

ومن تحليل هذا النص الذي يصطبغ بالحيرة يمكن ملاحظة ثمة إحساسات وجودية مؤمنة، فعلى الرغم من إحساس بسكال بنفس إحساسات الوجوديين إلاّ أنه لم يترك نفسه لعاصفة اللامعقول لأنه كما سبق أن ذكرنا ـ فيلسوف متمسك بالمذهب العقلي فضلاً عن اتجاهه الحمس نحو الدين، أما حالة القلق والضجر التي كان يعاني منها فهي حالة شعور وجودي من الدرجة الأولى غير أن طريقة معالجته تختلف تماماً عن اتجاه بعض فلاسفة الوجودية الملحدين؛ فهو يحاول الخروج من أزمته الإنسانية باللجوء إلى الإيمان، ومحاولة الخلاص في الدين، وهو بذلك يختار أن يرتمي في أحضانه راضياً وعازماً على وضع حد لعذابه وضياعه النفسي، محاولاً البحث عن ذاته في نطاق الألوهية الفياض بالنعيم والخير المقيم.

---

(١) Les Pensees: Sec III Pen 205. P 143.

إن هذا الاختيار لا يمثل مسألة صعبة أو مقلقة بأي حال من الأحوال، وهنا يأتي الفارق الذي يفصل بين اتجاهه في معاناة الوجود، واتجاه غيره من فلاسفة الوجودية الملحدين الذي يذهب الأمر ببعضهم إلى حد إلغاء فكرة الإله مطلقاً فيدعون «موته» على ما يذهب إلى ذلك نيتشه Nietzsche F (١٨٤٤ - ١٩٠٠) الذي أدعى أن الإله قد مات «سيظل ميتاً، ونحن الذي قتلناه»[(١)] وبذلك يقضي على وجوده، ويلغي سلطته وقدرته، ويتجه مباشرة إلى فكرة العدمية Nihilism التي عذبته بصفة دائمة وهدمت معها فكرة العقل الذي هاجمه كثيراً «وتصور أن العقيدة المسيحية انتحاراً متصلاً له»[(٢)] وهكذا هاجم نيتشه المسيحية واعتبرها دين العبيد واستبدلها بفكرة السوبر مان أو «الإنسان الأعلى» الذي هو منبع الحرية والقيمة. إن بسكال فيلسوف مسيحي يبحث في وجود الإنسان المسيحي ويعاني معاناته، ولذلك فأنه يتعارض في مواقفه تماماً مع آراء نيتشه الملحد، وكذلك آراء جان بول سارتر Sartre. J.P. التي لم تولي اهتماماً لأفكار القلق واليأس التي اهتم بها بسكال وذلك لاعتقاده بأن فكرة المجيء من العدم والرجوع إليه تعد أقل إقلاقاً وكآبة من السيئات التي يقترفها المؤمن بالآخرة ويوم الحساب الأخير، فالإنسان لا يشعر بالكآبة إلا نتيجة لشعوره بنتائج اختياره الحر. ولقد رأى سارتر أن الحياة الإنسانية ممكنة، عندما استغنى عن الألوهية، وذهب يؤكد حرية الإنسان، ويتصور ذاته منبعاً لسائر الحقائق والقيم، ونحن

---

(١) Nietzsche. F: **The Joyful Wisdom.** Trans by tyth commen Edinburgh, London and New York 1910. P 125.

(٢) Nietz sche. **Beyound Good and Evil trans.** F Golffing chicago 1959. P 46.

وللمؤلف كتابات أخرى مثل:

العالم المرح	(1) **The Gay Science.**
وعدو المسيح	(2) **The Antichrist.**
وأصل نشأة الأخلاق	(3) **Toward a Genealogy of Morals.**
إنساني إلى أقصى حد	(4) **Human All - Too Human.**

وهو يفسر في هذه المؤلفات مذهبه المضاد للمسيحية.

نعلم أن وجودية سارتر قد انبثقت إثر اهتزاز القيم والمبادىء، ومعاناة الإنسان للعذاب في أعقاب الحرب العالمية الثانية، فقد عبر سارتر في فلسفته عن إنسان يائس بدون عقيدة أو أسرة أو حتى غاية في الحياة[(١)] وكان رد الفعل في فكر سارتر أن يجعل من الإنسان اليائس الضائع الذي خلقته الحرب إنساناً حراً، آملاً ومن ثم أقام فلسفته على دعائم ومبادىء عكسية فأباح الحرية، وأعاد البهجة إلى القلوب التعسة الكئيبة بيد أنه لم يكن يعلم أن موقفه ذلك سوف يضاد الدين خاصة وقد أنكر وجود الله وما ترتب على ذلك من إنكاره لسائر القيم الأخلاقية والإنسانية التي تتعلق بالدين باعتباره منبع الأخلاق.

وهكذا فقد كان هدف سارتر من فكرته «الوجودية مذهب إنساني» هو أن يجعل من الحياة شيئاً ممكناً.

إن سارتر يرى أن الوجود يسبق الماهية فالإنسان يوجد أولاً أي يبرز إلى العالم ثم بعد ذلك يقوم بتعريف نفسه، وهو لا يمكن تعريفه منذ البداية لأنه كان لا شيء لكنه سيكون فيما بعد، وكما سيصنع ذاته ولهذا فلا توجد ثمة طبيعة إنسانية[(٢)] لأنه لا توجد.

والفرد عند سارتر حراً مختاراً وهذا ما يشعره بالقلق على عكس الفرد المسيحي المؤمن الذي لا يجد ثمة قلقاً في اتباعه سلوكاً معيناً مبنياً على أوامر وسلوك الدين، ومن ثمَ فأنه يكون دائم الشعور بالأمان والسكينة.

وهكذا يصبح الإنسان عند سارتر مسئولاً عن نفسه، وعما يحيط به أي عن العالم وهنا يمكن التمييز بين مسئولتي الاختيار في تصوره من جهة، وعند الفرد

---

(١) Bockenski: La Philosophie Contemporaine en Eurpoe P 149.

(٢) يغالي سارتر في تصوره إنكار وجود طبيعة للإنسان، فعلى الرغم من كونه ملحداً، وقد جرى العرف في المذاهب الملحدة أن تنكر وجود طبيعة للإنسان تتحقق في أفراده، إلا أننا نجد أن الملحدين الذين عاشوا في القرن الثامن عشر كانوا يعتقدون في وجود طبيعة إنسانية متحققة في إنسان الغاب والبرجوازي على حد سواء، ولهذا فقد جاء تعريفهما واحداً، أما سارتر فقد أنكر وجود طبيعة للإنسان أو ماهية ثابتة بصفة مطلقة.

المسيحي المؤمن من جهة أخرى، فعند الأخير لا ينفسح المجال للقلق والاختيار، لأن الشخص لن يعلم بيقين ماذا سينتهي إليه قراره، وما هي نتائجه؟ ولذلك فلن توجد مقاييس يستعين بها في اكتشاف سلامة ما يختاره، في حين أ. الفلسفة الوجودية تضع مسئولية الاختيار على عاتق الإنسان عندما يخشى ألا يكون اختياره قد جاء مطابقاً للقواعد والقوانين العامة التي يدين بها

ولا يقف أمر الاختلاف بين منهجي بسكال وسارتر عند حد موضوع المسئولية ونتائجها بل يتعدى ذلك إلى مسألة تصور وجود الله فالإله عند الأول هو إله المسيحيين في حين أن الأخير لا يؤمن بوجوده، بل يحاول تجاهل فكرته في مواضع كثيرة من فكره يقول في كتابه «الوجود والعدم»: «إن هناك تناقض ضمني في الفكرة التي تقول بوجود كائن يستمد وجوده من نفسه» ثم يسهب في عرض رأيه محاولاً تفسيره بقوله: «إن تكوين وجودنا الخاص يستلزم أن نكون موجودين قبل أن نوجد، وهذا شيء متناقض»(١) ولهذا فليس ثمة إله موجود، لأنه لا يمكن أن يوجد نفسه قبل أن يكون موجوداً. وإذا كانت الفجوة تتسع بين آراء «بسكال» في وجود الله والإنسان، وبين آراء كل من نيتشه وسارتر فإنها تتفق إلى حد كبير مع آراء سورين كيركجارد الفيلسوف الوجودي المسيحي على ما سنرى.

إن بسكال يعبر بصورة واضحة في نصوصه عن حالة ضجر لا تبلغ مرحلة اليأس الكامل إلا في البعد عن الله، فهو يقول وهو يعاني الحيرة من أمر وجوده «ها هو ذا الغموض Obsocurité الذي أحسه ويجعلني أضطرب Trouble، إنه يكتنفني من كل جهة، إن الطبيعة تبدو أمامي وكأنها مادة للشك Doute والقلق Inquitude، ويبدو أنني لم أرى علامة Marqûat تدل على وجود الألوهية Divinité ولو أنني وجدتها لكان قد هدأ إيماني... ولكم تمنيت مائة مرة أن تشير هذه العلامة إلى وجود الألوهية لأنها تدل عليها... ومتى تهدأ حيرتي وأنا

---

(١) Sartre. J.P: L'Etre et le Nèant Paris Gallimard 1946 P 44.

أجهل من أنا؟ وما الذي أفعله؟ وما هو مصيري؟ وواجبي؟ هكذا يحاول قلبي تلمس طريق الخير الحقيقي لكن ليس ثمة طريق عسير لبلوغ الأبدية؟»[(١)]
ويكشف هذا النص عن الاتجاهات الوجودية لبسكال والتي تبرز من خلال تعبيره عن وجوده، ووصف ضآلته، وحيرته وعذابه، وقلقه الدائم، ورغم ذلك فإنه يعرف لا شعورياً أن طريق العودة إلى اللامتناهي هو طريق الخلاص فيقول «ليس هناك طريق عسير لبلوغ الأبدية يكفيه أن يتأمل الحركة اللامتناهية[(٢)] Le Mouvement InFini.

وهكذا يصور بسكال الإنسان تائهاً، ضائعاً متسائلاً قلقاً يبحث عن سر وجوده ومصيره في لا نهائية الكون محاولاً تفسير الغموض الذي يحيط به من كل صوب، من ذاته ومن الطبيعة حوله فلا يهتدي إلى حل مقنع فيها، لكنه يعرف في نهاية الشوط أنه لن يخلص من ضياعه وحيرته ما لم يسع لبلوغ الحقيقة الأبدية.

ب ـ العـــدم:

تبين لنا مما سبق كيف تسرى النزعة الوجودية في فكر بسكال عن الوجود، أما فكرة العدم والتي كثيراً ما وردت في كتابات الوجوديين وتصوروا أنها الحد الذي ينتهى عنده وجود الإنسان، وتتوقف معها حياته أو بمعنى آخر أنها الحد الذي يتحطم عنده آماله ويستحيل عندئذ تحقيقها.

وقد سبق باسكال الوجوديين في الإشارة إلى فكرة العدم باعتباره نهاية الإنسان، فالعالم المادي المصنوع قد يكون سبباً مباشراً في قتل الإنسان الذي يمكن أن يقضي عليه السقوط المفاجىء من المصعد[(٣)]، وعلى هذا النحو يصبح الموت عنده نهاية حتمية لكل إنسان، كما يشير من وجهة أخرى إلى قوة تأثير العالم المادي عليه، حينما يبرز ضعف الإنسان وحقارته وعندما يسحقه سلم أو

---

(١) Pascal. B: **Les Pensèes**. Sec III pen 229. P 148.

(٢) Ibid Pen N 232 P 419

(٣) Ibid. Sec VII pensèe N 505 P 256.

حائط لكنه يرى أن هذا الموت الذي تسببه أشياء مادية هو موت عابر ومؤقت إذا قيس بما يجب عليه فعله في سبيل ضمان الأبدية السعيدة (أي الحركة والعمل الدائب).

ويشير بسكال إلى أهمية الحركة باعتبارها أمراً طبيعياً في الإنسان ـ وهذا ما فسره الوجوديون من بعده ـ فالإنسان يظل في حركة دائمة منذ الميلاد وحتى الموت لا تسكن حركته إلا بحدوث الموت الذي ينطوي على الراحة التامة يقول بسكال: «تنطوي طبيعتنا على الحركة، أما الراحة التامة فلا تحدث إلا في حالة الموت»[1]، وهكذا يشير النص إلى حالة طبيعة في الإنسان مثلها مثل أي طبيعة حيوانية في أصلها يمكن ردها إلى ما هو طبيعي، وليس ثمة ما هو طبيعي إلا ويخضع للفناء»[2].

وهكذا نرى أن بسكال كان يعيش معاناة الإنسان ويجسدها من خلال الكلمة يقول عن ضعفه: «أحياناً ما تهرب مني فكرة من أفكاري مما يذكرني بضعفي الذي أنساه في كل لحظة، وأتعلم منه أكثر من نسيان فكري، لأنني أسعى دائماً لمعرفة عدمي Mon Neant»[3].

ويتبين لنا من تحليل هذه الخاطرة محاولة بسكال تجاوز فكرة النسيان، لأن الذاكرة قد لا تسعفه في بعض المناسبات، لهذا فإنه يحاول جاهداً كإنسان أن يتجاوزها فيهمل وجودها في ذاته، لأنها تشكل نقطة عدمية في الذات الإنسانية، ذلك أن النسيان إنما يعني إسقاط وقائع أو أفكار حدثت من شريط الذكريات التي نستحضرها بمناسبة الفعل، أو التأمل وقد تساعدنا هذه الذكريات على اتقان الفعل الذي نقوم به في الحاضر، لأنها في مجموعها تشكل خبرة الإنسان في الحياة التي يستنير ويسترشد بها في تحقيق فعل أفضل وأكثر تقدماً وتماسكاً واتقاناً من الأفعال المماثلة السابقة في حياته الماضية، ومن ثم فإنه إذا

---

(١) Ibid Pen N 129 P 90.

(٢) Ibid Pen N 94 P 89.

(٣) Ibid. Sec VI Pen N 372. P 200.

فقد هذه الذكريات أي الخبرات أي نساها فسوف يعجز عن إنجاز الفعل الحاضر بطريقة أفضل إنجازاً من الفعل الماضي، مما سوف يترتب عليه مواجهة الإنسان لنقطة عدمية في طريق الفعل إن هذه النقاط العدمية الناجمة عن النسيان إنما تشكل ضعف الإنسان، وعجزه ولهذا فإنه يحاول جاهداً أن ينسى هذا الضعف وهذه العدمية، أي أن ينسى بأنه ينسى، ويكرس وقته لإنجاز الفعل بما يتراءى له من خبرات يشعر بها، أو لا يشعر بها، ذلك أن الحكيم هو الذي لا يسمح ـ قدر استطاعته ـ لعوامل الضعف والعدمية بالدخول في نسيج فكره، فقد ترسخ الخبرات والذكريات في أعماق العقل، أو الحس، أو الأعضاء ومن ثم تكون في مملكة اللاشعور التي لا نعي أمرها مما يدل على أن بسكال فيلسوف وجودي.

أما فكرة الموت التي يطرحها في فلسفته فإنها تشير إلى اتجاه ديني، فالموت معناه انتقال الروح إلى بارئها، وهذا يعني أمرين: إما أن الإنسان يكون متديناً فيسعد بالحياة الأبدية، وإما أن يكون ملحداً فيشقى في الجحيم، ولهذا فكان بسكال ينذره بأن يتقدم دائماً بالأفعال الحسنة، ويقوم بواجبات الدين وشعائره على أكمل وجه، وينقي ذاته من شوائبها الغريزية ودوافعها السيئة حتى يمكن استقبال الموت وهو مستريح، راضٍ، مؤمن، آملاً في الفوز بالجنة، ومن ثم يجب عليه أن يحذر دائماً من الموت المفاجىء بآداء الأعمال الصالحة «فإن الموت المفاجىء هو ما يخشاه الإنسان ولهذا يتواجد القساوسة بصفة دائمة في منازل العظماء»[1].

جـ ـ اللّـه:

على هذا النحو السابق ينظر بسكال إلى وجوده بعين الفاحص المتأمل فلا يجد فيه غير لحظات الشقاء والقلق واليأس فيلوح بموضوع الإيمان لكي يخفف من قسوة هذه اللحظات التعسة اليائسة التي تمتزج بالخوف الدائم، والشقاء المستمر في غياب الله والأبدية، يقول: «فما الذي يعنين إذا مرت من عمر

(١) Les Pensèes. Pen N 216. P 145.

الزمان عشر سنوات من السعادة بدون مواجهة ما ينجم عنها من متاعب»[1].

إن بسكال يحلل واقع الإنسان في هذه الخاطرة من خلال الألم الإنساني والشقاء النفسي، فهو يتصور أن مرور الزمن لا يكفي مع وجود سعادة وكرامة الإنسان، لأنه في نفس هذا الزمن تجابهنا العقبات، والآلام التي لا بد من مرورها في حياتنا ولا مخرج منها بغير التقرب إلى الله، والعمل في سبيل ضمان الأبدية.

*** الوجودية بين بسكال، وكيركجارد:**

بعد أن عرضنا في الفصل السابق للنزعة الوجودية المبكرة التي عبرت عنها فلسفة بسكال عن الإنسان، نتناول في هذا الموضع أوجه الاتفاق بين فكره وفكر سوريين كيركجارد مؤسس الوجودية المسيحية، ويرجع اختيارنا له ومقارنة فكره بنظيره بسكال للأسباب التالية:

١ ـ يتفق الفيلسوفان إلى حد كبير في موضوع فلسفتيهما التي تدور حول مشكلة الله، أو العلاقة بين الفرد والإله المشخص وهذا الاتفاق الظاهر بين فكريهما يسمح بدون شك لوضعهما في موضوع مقابلة، فهما يتميزان بإحكام كل منهما لفن استبقاء المتناقضات[2] ولهذا يقف بسكال في مواجهة ديكارت مطالباً بحقوق الإيمان، كما يقف كيركجارد في وجه هيجل فهما يضعان الإنسان أمام المشكلة نفسها فيصوراه في معاناة من الشقاء الأبدي لبعد الشقة بينه وبين اللامتناهي، وتسامي السلطة الإلهية فالإله مجهول Incognito Divin في فلسفتيهما، وهما يعبدانه في تواضع حتى يتمكنا من بلوغ مرحلة الإلهام، ومنها إلى الله الذي هو إله المسيحيين فيتوجهان إليه بالعبادة المخصصة له من خلال الدين، ومن ثم يتمكنان من عبور مرحلة العبادة المحسوسة إلى مرحلة العبادة الروحية الحقة التي يلهمهما الله من خلالها فتنفتح أمامهما مغاليق الربوبية

---

(١) Ibid sec II Pen N 238 P 156.

(٢) أي بإحطام كل منهما لفن الاستدلال من متناقضات.

المجهولة، وتنكشف الشقة الزمنية بينهما في المرحلة التالية عن إله مشخص يتوجهان إليه بالعبادة الحقة، والمعايشة التامة في حضرته المعلومة لهما.

٢ ـ يتفق الفيلسوفان ـ إلى حد كبير ـ في استمدادهما معاً من فكر القديس أوغسطين وبذلك أصبحت فلسفتيهما امتداداً للأوغسطينية المسيحية، وكان لعودتهما معاً إلى مصدر واحد وهو الأوغسطينية سبباً فيما ظهر على منهجيهما من وجه شبه.

٣ ـ يكاد الفيلسوفان يتفقان في محاولة كل منهما اتخاذ موقف نقدي إزاء ظروف عصره التي عاناها فنجد أن بسكال مثلاً يوجه نقداً مريراً للمفكرين الأحرار. Penseurs Libres الذين ظهروا في عصره، وأوحوا بفظاعة النقد الشكي، ولقد دفعه تصور ديكارت لفكرة الله إلى اتخاذ موقفه الذي دأب فيه على نقدها في معظم نصوصه في الخواطر، ومن ثم يمكننا القول أن آراء المفكرين الأحرار فضلاً عن تصور ديكارت للإله كانا هما العاملين الرئيسيين اللذين أفسحا مجال ظهور نزعة النقد عند بسكال، وهي التي نمت في مناخ المشكلات والتساؤلات التي أثارتها روح القرن السابع عشر. أما فيما يتعلق بذات الموقف عن كيركجارد فقد واجهته الآخر ظروفاً اجتماعية وفكرية ساعدت في نضج موقفه النقدي، منها نقده للمذاهب العقلية، ولمذهب هيجل Hegel. F (١٧٧٠ ـ ١٨٣١ م) على وجه خاص، فقد آمن الأخير بوجود عقل مطلق يحتوي كل شيء، كما يرتبط به كل شيء، كما ذهب هيجل إلى أن أفكارنا ترتبط بشخصياتنا، التي ترتبط بدورها بالدولة التي تعيش فيها، وهي ترتبط بدورها بالتاريخ الإنساني الشامل وتاريخ الإنسانية ما هو إلا التعبير عن الفكرة المطلقة الشاملة، أو ما يعرف باسم المطلق الهيجلي[١]، ومن ثم فقد ألغى هيجل على هذا النحو أي تصور للوجود الإنساني، وأحال كل شيء إلى مجرد أداة لتحقيق المطلق، ولما كان كيركجارد فيلسوفاً وجودياً مغموراً في ذاتيته أو

(١) Hegel. G.W: **The Philosophy of History**, Preface by ch. Hegel. Tran. J. Sibree Dover publication Inc N.Y 1950 P 17.

مؤمناً بالذاتية فقد هاجم النسق الهيجلي مستنكراً عالمه الموضوعي ومعلناً الثورة على تجريديته التي تلغي وجود الفرد الحر المشخص وتحيله إلى مجرد تصور أو محض فكرة داخل بناء فكري شامل لا يجد فيه ذاته، ولا يشعر معه بفرديته أو بشخصيته المتميزة.

وهكذا فلم تعد الفلسفة عند كيركجارد قاصرة على موقف التأمل العقلي المجرد للواقع، بل تحولت إلى واقع حي، وتجربة معاشة، وممارسة واقعية للوجود الإنساني وحده.

وإذا كان ديكارت قد أثبت وجود النفس عن طريق الفكر في عبارته الشهيرة «أنا أفكر إذن أنا موجود» محاولاً إثبات وجود الذات عن طريق الفكر فإن كيركجارد يعكس رأي ديكارت ويتصور أن الفكر يقلل من الوجود، لأنه ليس دليل على الوجود لأن دليل الوجود الحقيقي هو التجربة المعاشة الحية، التي تجمع متناقضات الحياة، وتتوتر معها في كل لحظة حيث تثبت فيها وجودها المشخص(١).

وإذا نظرنا إلى بسكال وجدناه لا ينكر مسألة التفكير العقلي فيتابع ديكارت على مذهبه العقلي، غير أنه يسلك مسلكاً روحياً، فيعالج مشاكل النفس الإنسانية، ويتطور إلى دراسة الإنسان لا من حيث كونه كائناً مفكراً على نحو ما كان يراه ديكارت، بل بصفته الشخص أو الذات التي تعيش تجربة حياتها بما تنطوي عليه من اليأس والضجر والقلق والاختيار وغير ذلك. لكن تجربة بسكال في دراسة الإنسان تنتهي به إلى العودة إلى مرفأ الدين الذي تهدأ فيه مشاعر القلق للشخص المؤمن عندما يخلصه الإيمان من التوتر واليأس، ويجعله حياً على أمل الخلاص في الله، والأبدية السعيدة.

ومن خلال النظر إلى المنطلقات الأساسية للتفكير في الذات عند كل من الفيلسوفين نلاحظ ثمة تقابلاً بين موقفيهما خاصة وقد اقتنع كل منهما بضرورة

---

(١) Macquarrie J. **Existentialism** P P 40 - 34

تفسير الموقف الإنساني باعتباره هدفاً رئيسياً، فضلاً عن المعطيات الوجودية الخاصة باعتراف الإنسان بالله، لهذا فقد شعر الفيلسوفان بالصعوبات التي يواجهها العقل الفردي خاصة تحت تأثير العادة، والإرادة التي تؤثر على فعل التصديق العقلي بالله ولهذا فقد اتجها وجهة التأثير في القلب، والعقل أيضاً، وعلى هذا النحو رأينا أن اتجاه بسكال وكير كجارد إنما ينصب على دراسة الإنسان العادي، بهدف الوصول إلى الله باعتباره الحقيقة الخيرة العادلة المشخصة التي تكون الحد النهائي للبحث الديني، ذلك الإله الذي يجب على الإنسان أن يرتبط به، كما يكون هو من جهة أخرى على علاقة معه، وكذلك مع كل من حركة العقل والقلب مجتمعين.

وتجدر الإشارة إلى أن الفيلسوفين بوصفهما مفكرين مسيحيين ومدافعين عن الدين المسيحي لا يتخذان نفس الموقف من العلاقة بين الإيمان والعقل على الرغم من اتفاقهما في مسألة التجسد Incarnation بمعناه الأرثوذكسي، أما فيما يتعلق بمفهوماتهما عن العقل فإنها تتحدد وفقاً للاتجاه الفلسفي الخاص بكل منهما، كما تحددهما الاتجاهات اللاهوتية، ويبدو أن اعتناق الإيمان المسيحي يمكن أن يسمح بتفاوت بين الآراء فيما يمكن إثباته أيضاً بالوسائل الفلسفية، وعلى الرغم من جميع وجود التقابل بين الفيلسوفين إلا أن هناك ثمة اختلافات لا بد من وجودها بين سائر المذاهب والأفكار الموضوعة محل المقارنة، وهذه هي نقاط الاختلاف:

أ ـ مسألة الدين:

أ ـ كان بسكال مسيحياً كاثوليكياً جانسينستياً أولى اهتماماً لشعائر الدين، واحترام طقوسه كما أشار إلى أهمية رجاله أمثال الباباوات، والقساوسة في الوساطة بين الإنسان، وبين الله، وقد أكد بسكال على أهمية دور رجال الدين عندما أشار إلى أهمية تواجدهم في قصور الملوك حتى يحضروا لحظة موتهم «مفاجىء»[1]. أما كير كجارد فقد كان بروتستانتياً هاجم الكنيسة، وطقوسها

(١) Pascal. B: Les Pensées. Pen N 216. P 142.

واعتبر الإيمان مسألة استيعاب شخصي، أو تذوق ذاتي يتم في باطن الإنسان، ويحدث بين الخالق والمخلوق مباشرة بدون واسطة ولهذا فقد رفض فكرة وجود وساطة رجال الدين بين المرء وخالقه

ب ـ أشار بسكال إلى أهمية العاطفة والعقل في موضوع الإيمان، أما كير كجارد فقد فصل بين الفلسفة والدين ونظر إلى المسيحية باعتبارها مفارقة مطلقة Paradox يعتنقها الفرد المؤمن بالعقيدة أو يرفضها لكونها فوق مستوى العقل(١).

وعلى الرغم من إختلاف موقف بسكال عن كير كجارد في الصلة بين الفلسفة والدين بيد أن الأخير قد ربط بين الدين باعتباره مفارقة وبين العاطفة، فأشار إلى المسيحي الذي يعتقد في أصنامه وهو متوهج العاطفة متدفق الوجدان وكيف أنه أفضل من نظيره الذي يعتقد فيها بفتور ينقصه التدفق العاطفي(٢).

ولقد اتفق الفيلسوفان في تأكيد الصلة الروحية بين العبد والرب، وتقويتها عن طريق العبادة المفضية إلى النجاة، ومع ذلك فقد رأى كير كجارد أن تصبح الصلة مباشرة بين العبد والرب فلم يكن يريد كنيسة على الأرض بل كان يسعى إلى تصور كنيسة عالمية خالصة يشاهدها وقد تمثل فيها أفراد اليهود الروحيين والمسيحيين الروحيين، وتصل من فوق كل زمان، وتتجه بأبدية إلى جوهر الإله المعذب.

ب ـ مسألة الإنسان:

١ ـ كان الإنسان موضع اهتمام بسكال الشديد، تشهد بذلك نصوصه التي تبحث في علاقته بأقرانه، وتشير إلى أهمية الصداقة والمحبة ونبذ شعور الكراهية، والأنانية والتسلط بكل صوره وذلك في نطاق الإلتفاف حول الدين والكنيسة.

---

(١) Kierke Garrd, S: **Concluding Uniscientific Postscript,** OxFord 1941 P 97

(٢) علي عبد المعطي محمد سورين كير كجارد، مؤسس الوجودية المسيحية دار المعرفة الجامعية، إسكندرية مصر ١٩٧٩ ص ٢١٧

أما كير كجارد فقد فشل في النظر إلى مشكلة المجتمع، كما فعل بالنسبة للفرد المشخص، أو الذات الواعية، وهاجم الحشد (التجمع) أو المجتمع ورأى فيه طمساً للشخصية، وانهياراً لوجود الإنسان الذاتي يقول الدكتور علي عبد المعطي: «أنه لذلك فقد قابل بمشكلة العزلة والاغتراب، ويبدو أنه قد وضع مقابلة (أنا أنت مع الله) بهدف المساواة بين جميع الناس في مسألة الخلاص، وتساوى الذنوب وذلك لكي يضع حداً لاغتراب الإنسان عن جاره»[1].

ويبدو أن هذه المسألة قد تكشفت عند كير كجارد في ضوء ما تمنحه الأنا من وجود على ما يذهب إلى ذلك المذهب الوجودي، في حين تسلبه النحن، ولهذا كان الاغتراب عند كير كجارد وغيره وعند بسكال، ذلك أنه كما يفهم من نصوص كيركجارد أن الاغتراب وفق تصوره هو الابتعاد عن الجماعة، وعن الناس، والقرناء من البشر، وكذلك البعد عن عقد صلات عاطفية بين الناس بعضهم البعض كالزمالة والصداقة وغيرها، وهذا هو نفس الاغتراب عند بسكال. لكن الثاني يستخدم الدين والكنيسة لكي يتعايش المسيحيون فيما بينهم في ظل الكنيسة والمسيح، فهو يرى أن الخير من الناحية الأخلاقية يمكن تحقيقه من خلال حياة الإنسان مع الجماعة والعمل في تعاون مع أفرادها في ظل القانون سواء كان وضعياً أم إلهياً، على الرغم مما يشير إليه من وجود عدم تناسب في حياة الإنسان بالنسبة لخضوعه لحتمية القانون مقابل الطبيعة التي تسير ملزمة بمحاذاته كما ذكرنا.

أما كيركجارد فأننا نجده يقف موقفاً عكسياً لأنه يرى أن الوجود الخالص إنما ينصب على الذات في تمام تفردها، أو تشخصها، وأنها تسقط إلى جحيم الاغتراب حينما تتصل بالجماعة الصغيرة أو بالمجتمع، أي حينما تكون بينها وبين المجتمع علاقات صداقة وحب ومواساة، لأن ذلك يحدث فيها أزمة

---

(١) نفس المرجع، ص ٢٢٠

تفقدها نقاء الوجود وحقيقته الكاملة. ولكنه سوف يجد الخلاص من تجربته الوجودية المتشائمة والمؤدية إلى القلق والعدم في المسيح وهو الإله المشخص، وهكذا يجد كير كجارد الحل لمشكلة ذاته المغتربة الشقية في نعمة المسيح عليها بالخلاص Redemption في المسيح المخلص Redempteur، وهكذا يخلص كل من بسكال وكير كجارد في المسيح.

ويبدو أن الكثيرين من مؤرخي الفلسفة لم يفطنوا إلى أن كيركجارد قد حل مشكلة الصلة بين الإنسان والله عن طريق فكرة الخلاص، وكان من الممكن أن تتأزم كما حدث في الوجودية الملحدة. ونفس هذا الموقف كان قد حدث عند بسكال في المرحلة التالية لتدينه بعد انتقاله من الإله المجهل العمومي المطلق الذي يكاد يقترب من فكرة المطلق المجهلة التي اصطنعها هيجل فيما بعد، انتقل لفكرة الإله المشخص القريب من الإنسان والذي ينزل على البشر في تشخصه ليأخذ بيدهم، ويطهرهم ويخلصهم من الخطيئة الأصلية.

وهكذا نرى أنه رغم تعارض موقفيهما بصدد التجربة الفردية الوجودية بيد أنهما يلتقيان في النهاية في فكرة الخلاص، وتشخص الإله المسيح.

جـ ـ مسألة الفلسفة:

لقد انتهت فلسفة بسكال إلى الدين بعد محاولة التوفيق بينها وبين عقيدته، وهكذا جمعت شخصيته بين فكر عقله العلمي، ونبض قلبه الحمس إلى الدين، وملاقاة الرب وهذا ما عبرت عنه ورقة الذكرى التي تركها في ثيابه قبل وفاته، وما سبقها من مواقف له في ميدان الكشف القلبي، والتوجه للدين.

أما كير كجارد فقد فصل فصلاً حاسماً بين الفلسفة، وبين الإيمان المسيحي، واستند بهذا التمييز في هجومه على المذاهب العقلية وعلى فلسفة هيجل بوجه خاص، فالفلسفة عنده فكر متصل بالهم، والقلق من خلال وجود الإنسان الفردي فلا تتحدد قيمتها إلا بالحياة التي تضرب فيها بكل جذورها، وهذا يخالف ما ذهب إليه الأول عن نهاية رحلة التفلسف الحائرة القلقة في

غمار الدين، وعلى باب الإيمان الذي ينفتح أمام المتحولين إليه فيفيقون من ضياعهم ويهدأون من قلقهم[1]. ولا ينبغي أن يساء - في ضوء ما سبق - موقف كير كجارد من عقيدته المسيحية أو تدينه العميق.

فمن الجدير بالذكر أنه كان هو الآخر متديناً، بيد أنه هاجم الجمود الديني والتزمت، وبين الطريق الحق للعبادة، وضرورة الجهاد حتى الاستشهاد في سبيل الحياة الروحية الخالصة، وكان هجومه بعنوان «الآن» صدر في تسعة أعداد وطبع العاشر بعد وفاته يقول د. عبد الرحمن بدوي: «وكان كل عدد من «الآن» بمثابة قنبلة ذات قوة انفجار هائلة أطلقها على الكنيسة الرسمية لأنها في نظره زيفت روح المسيحية الحقة»[2].

(١) تشهد بذلك كتاباته ومؤلفاته التي كتبها في مرحلتيه الخلقية، والدينية، فقد عبر عن روح مفكر مسيحي أصيل يخلص من معاناته في توهج الإيمان وتنتهي آلام نفسه في الخلاص.

(٢) د. عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت ١٩٨٠، ١٤٠٠ هـ، ص ٣٥.

مصـــادر البحـث

١ ـ مصــادر عربيــة
٢ ـ مصـادر أجنبيــة

١ ـ مصادر عربية

١ ـ رشيد سالم الناضوري: المدخل في التطور التاريخي للفكر الديني دار مكتبة الجامعة العربية، بيروت ١٩٦٩ .

٢ ـ عزمي إسلام: إتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت.

٣ ـ علي عبد المعطي محمد: سورين كير كجارد، دار المعرفة الجامعية ١٩٧٩ .

٤ ـ عبد الرحمن بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودي، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت ١٩٨٠ .

٥ ـ محمد ثابت الفندي: مع الفيلسوف، دار النهضة العربية، بيروت ١٩٨٠ .

٦ ـ ول ديورانت: مباهج الفلسفة، أحمد فؤاد الأهواني، مكتبة الأنجلو المصرية ١٩٥٦ .

٧ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف بمصر ١٩٦٢ .

٢ـ مصـــادر أجنبيـة

1 - Bochenski. M: La philosophie centemporainen Europe Payot, Paris 1951.
2 - Brandon. S.G.F: Religion in Ancient History Rylondon, 1943.
3 - Descartes. R: Règles pour la direction de L'Esprit, A.T. Tome 10, Paris 1896 - 1910.
4 - Descartes. R: Mèditations Mètaphy sique Tibrairie Hachette 1963.
5 - De Beauvoir..., Simone: Pour une Morale de L'ambiguitè, Paris Gallimard 1970.
6 - Guthrie: A History of Greek philosophy. Cambridge 1962 P 26.
7 - Hayner Paul, colling: Reason on Existence schelling's philosophy of History, Nether Lands 1967.
8 - Hegel. G. W: The philosophy of Histoyry N.Y 1956.
9 - Jeager. Wéarner: Paideia the Ideals of Greek Culture, Ox Ford 1944.
10 - Kierkegarrd, S: Concluding unscientific postscript to the philosophical Fragments Tran David, F Edited by welter. L'OxFord 1941.
11 - Lavelle, Louis: Le moi et son destin Paris. Aubier 1936.
12 - Lavelle, Loüis: The dilemma of Narcissus George Allen 1973.
13 - Lavelle, Louis: De L'Acte, Paris Aubier 1946.
14 - Macquarrie. J: Existentia Lism, Apelican book New York 1972.
15 - Neitzsche. F: The Joyful wisdom, London 1910.
16 - Pascal. Blaise: Les penseès, Paris 1943.
17 - Russell, B'AHistory of western philosophy London 1947.
18 - Radhakrishnan: Indian philosophy V.II London 1923.
19 - Sartre J.P: L'Existialisme est un Humanisme Paris 1946.
20 - Sartre J.P: L'Etre et le Nèant Gallimard, Paris 1943.

الفصل الثاني

المضمون الفلسفي

لفكرة الجوهر

مقـــدمـة

إهتم المفكرون في تاريخ الفلسفة بالبحث فيما وراء هذا العالم، أي عن أصل الكون. فذهب الفلاسفة منذ عصور الفلسفة الأولى يتصورون الجوهر الأول أو أصل العالم على اعتبار أنه ما تقوم عليه الظواهر.

وتصورنا لما يسمى بالجوهر يضعنا أمام تصور فكرة شيء ثابت فيما وراء التغير، أو تصور فكرة الوحدة وراء الكثـرة. يقول جان ڤال في معرض بحثه عن الجوهر: «إن هذه الكلمة «الجوهر» إنما تدل على علاقة أو على قسمة ثنائية بين الظواهر. . . وأنه لن يكون لفكرة الجوهر ثمة معنى ما لم يكن هناك ثمة شيئاً مختلف عما ندعوه بالجوهر»[1].

وكان تصور الجوهر قد ظهر عند اليونان بمعنى الوحدة أو تصور ما هو واحد L'un فوضعه اليونانيون في مقابل الثنائية أو التعددية PluRalism. ثم تطور هذا المصطلح وأخذ معنى الفرد INdividual في العصور اللاحقة على العصر اليوناني، وأصبح منطوقه «جوهر فرد» أو «جواهر أفراد»، كما عرف بالذرة ATom عند الفلاسفة الذريين، وسمي بالنقطة الرياضية عند الرياضيين، كما سمي بالنقطة الفيزيقية عند الطبيعيين، والنقطة الميتافيزيقية عند الفلاسفة.

وسوف نحاول في هذا البحث تتبع فكرة الجوهر تاريخياً إبتداءً من اليونانيين متدرجين تاريخياً حتى العصور الحديثة للوقوف على تصورات الفلاسفة عن الجوهر وكيف تطور ميتافيزيقياً.

---

(١) Whal, Jean: The Philosopher's way OxFord. N.Y. 1948. P. 23.

أولاً: تصور فكرة الجوهر في العصر اليوناني

أولاً: التصور الطبيعي للجوهر عند اليونان:

١ ـ الآراء الطبيعيـــة

أ ـ طاليس Thales (٦٢٤ ـ ٥٤٦ ق. م):

أول فيلسوف يوناني تبدأ به المرحلة الطبيعية المبكرة في الفكر اليوناني وأحد الحكماء السبعة الذين اعتنوا بالعلم، وشغفوا بعلوم السياسة والأخلاق ظهر في ملطية أحد جزر اليونان[١]. وقد برع هذا الفيلسوف في العلمين النظري والعملي. اعتمد في فكرته عن المطلق على تصور الماء جوهراً للعالم. أشار إليه أرسطو في مذهبه، كما لخص آرائه في كتابه الميتافيزيقا.

يذهب طاليس إلى أن أصل العالم أو المبدأ الأول هو الماء، وهذا هو السبب في قوله: «بأن الأرض تطفو فوق الماء»[٢] ولقد دفعه إلى مثل هذا الاعتقاد ملاحظته لأهمية الماء، وأن جميع الأشياء تتغذى من الرطوبة، وكذلك البذور التي تكون رطبة بطبيعتها، كما أن الحار ينشأ عنها ويحيا بها «فإن ما تنشأ عنه الأشياء هو مبدؤها»[٣].

وتشير الأساطير القديمة إلى الماء باعتباره أصل العالم. فقد اعتقد قدماء الكونيين الذين عبدوا الآلهة. أن أفيانوس وتيش أصلين للكون، وجعلوا الآلهة

(١) BREhie'E: **Histoire de la philosophie** Paris 1929. Tome P 36.

(٢) Guthrie: **A History of Greek Philosophy** Cambridge, 1962, P 33.

(٣) Ibid.

تقسم بالماء الذي أسماه الشعراء «ستيكس».

وقالت أسطورة بابلية قديمة. «في البدء قبل أن تسمى السماء، وتعرف الأرض كان المحيط وكان البحر»[1] كما أشارت قصة مصرية إلى الماء فقالت: ـ «. . . في البدء كان المحيط المظلم أو الماء الأول، حيث كان آتون وحده الإله صانع الآلهة والبشر والأشياء»[2].

وجاء في التوراة: «في البدء خلق الله السماوات والأرض وكانت الأرض خربة وخالية وعلى وجه الغمر ظلمة، وروح الله يرف على وجه المياه»[3].

ولقد أثبت العلم الحديث أن نشأة العالم قد بدأت منذ أن تحولت الأبخرة الأولى إلى ماء، ولقد دعم طاليس رأيه بالدليل على أن الرطوبة هي ما يغتذي منها النبات والحيوان، ولما كان الماء هو مبدأ الرطوبة، فهكذا أصبح الماء الذي يغتذي منه الشيء مكوناً منه بالضرورة.

ووفقاً لهذا التصور عن المطلق يذهب طاليس إلى أن العالم مليء بالآلهة، وأنه ينطوي على مادة حية تسري فيه بصفة دائمة[4] وخفية، وهو يقصد بذلك أن يكون الماء هو الجوهر أو الأصل المحرك للعالم.

ب ـ أنكسيمندريس **AnacimandeR** (٦١٠ ـ ٥٤٧ ق. م):

كان تلميذاً لطاليس، ومتابعاً له في مجهوداته العلمية ولد في ملطية التي مارس فيها نشاطه العلمي خلفاً لطاليس.

تجاوز أنكسمندريس فكرة الماء كجوهر للأشياء. ذهب في تصوره للجوهر إلى أن الإنسان كان في الأصل سمكاً إذ تولد في الرطوبة بعد التبخر، أي في طين البحر الذي يتكون من عناصر التراب والماء والهواء.

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٦ ط ٥، ص ١٢.

(٢) المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

(٣) الكتاب المقدس: العهد القديم سفر التكوين، إصحاح ١، ٢.

(٤) Burnet, John: Early Creek Philosophy Fourth. Ed, London 1943.

يقول أنكسمندريس عن الجوهر «إن الناس نشأت في داخل الأسماك، وبعد أن تربوا فيها كالقرش وأصبحوا قادرين على حماية أنفسهم قذف بهم أخيراً إلى الشاطىء فضربوا في الأرض وأصبحوا قادرين على حماية أنفسهم»

وتصور الفيلسوف فكرة التطور الذي كان يعني في نظره التغير، والتغير يفيد الحركة، فكل شيء إذن في حركة والنتيجة أن الماء ليس هو الأصل، لأنه بالضرورة متغير وهو بالفعل يتغير فيتحول إلى بخار بفعل النار، والبخار يتحول إلى تراب وهكذا يصبح لدينا أصولاً أربعة أو (اسطقسات) أربعة على حد التعبير اليوناني. الماء والهواء والنار والتراب.

ويرى انكسيمندريس أنه من الأفضل القول بأن هذه الاسطقسات إن هي إلا أشكال لمادة غير متناهية فيقول: ـ «إن العلة المادية والعنصر الأول للأشياء ليس ماء، ولا شيئاً من العناصر المعروفة بل مادة مختلفة عنها، إنها مادة لا متناهية، وعنها تنشأ جميع السماوات والعوالم، واللامتناهي دائم أزلي وخالد لا يفنى». وهكذا أصبح المطلق عند انكسيمندريس هو اللامتناهي.

وكان موقف انكسيمندريس يمثل التطور الطبيعي لفكرة طاليس فقد رفض أن يكون الماء مصدراً للموجودات، وذكر أن العلة الأولى يجب أن تكون مبدأ عام يقبل التشكلات المختلفة كما يقبل الأضداد، ومن ثم جاء قوله باللامتناهي الذي يسبق جميع العناصر.

ويرى أنكسيمندريس أن الحركة في الوجود لا متناهية في الزمان والمكان. وأن الكون يمتلىء بالعوالم التي لا تحصى وتستمر إلى ما لا نهاية وهو بذلك ينتهي إلى الإيمان بأزلية العالم وقدمه، وهو تصور يوناني قديم فالمادة قديمة قدم العالم. فليس ثمة بداية للعالم ولا نهاية له، لأن الزمن دائر لا بداية ولا نهاية له.

واللامتناهي أو المطلق هو مادة العالم التي تجمع سائر الأضداد. وكل منها يحاول التغلب على ضده فيتغلب الحار على البارد في فصل الصيف مثلاً،

ويحدث العكس في فصل الشتاء وينتهي هذا الصراع في الغالب لمصلحة أحد الطرفين لمدة موقوتة ليعود فيتلاشى في المادة الأولى[(١)].

جـ ـ أنكسيمانس Anaximenes (٥٨٨ ـ ٥٢٤ ق. م):

هو تلميذ أنكسمندريس، غير أنه لم يكن على نفس مستواه من المعرفة والعلم.

وأخذ أنكسيمانس في تأمل الحركة التي من شأنها أن تتحول إلى أخرى[(٢)] فرأى أن هذه الحركة هي محصلة التخلخل والتكاثف يتخلخل البخار فتكون النار، وبتكاثف فيكون الماء ثم التراب، ومعنى ذلك أن البخار أي الهواء أصل الأشياء أي المطلق[(٣)] يقول عن الهواء: ـ «عنه تنشأ الآلهة والأمور الإلهية التي تكون والتي كانت والتي سوف تكون، وعنه تتولد الأشياء الأخرى».

ويستعيض أنكسيمانس عن اللامتناهي الذي هو مزاج من الأشياء جميعاً بشيء واحد هو الهواء[(٤)]، أما الحركة التي تحدث اجتماعاً وافتراقاً عارضين لأجزاء المادة فإنه يستعيض عنها بخاصيتين متلازمتين للهواء إذ يتكاثف ويتخلخل بذاته فتحدث الأشياء بأنواعها، ومن ثم فإنه يفسر العالم بعلة واحدة تعمل على نحو آلي[(٥)].

رأينا من خلال عرض هؤلاء الفلاسفة الثلاثة أنهم يتفقون في رد الوجود إلى مبدأ أحادي مادي. ومذهب الأحادية المادية هو تصور حديث يرد الأشياء إلى جوهر مادي واحد ثم يقوم بتفسير الأشياء عن طريق التطور الذي يحدث

---

(١) د. محمد علي أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الجامعات المصرية، ص ٦١.

(٢) Burnet, J: Greek philosophy from thales to plato London 1943. P 173.

(٣) Rivaud, A· Le Problème du Devenir et la notion de la Matière dans la philosophie Grecque depuis les Origines jusqu'a thèophraste. Paris 1905. P. 17.

(٤) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦ ص ١٤

(٥) المرجع نفسه.

لهذا الجوهر في الشكل والكم.

د ـ هيرقليطس HeRacLitus (٥٤٠ ـ ٤٧٥ ق م)

كان سليلاً لأسرة أرستقراطية من أفسوس، بيد أنه انكب على التفكير وزهد في مظاهر الحياة وترفها، كان معتداً بذاته، محتقراً للعامة، ناقداً لعباداتها[١]، محطماً لآراء هوميروس وهزيود كما كان رافضاً للإستعمال بالعلم الجزئي. ومن ثم فقد نقد فيثاغورس وإكسانوفان واشتغل بتأمل الكليات.

ولقد تركه إنشغاله بالكليات عن العلوم الجزئية جاهلاً بأسرار الطبيعة والفلك. مصدراً لآراء تثير السخرية والسذاجة حول العالم الطبيعي فقد ذكر أن الشمس تتجدد في كل يوم، وأنها تنطفىء داخل الماء في لحظات الغروب. وأنها صغيرة الحجم في الحقيقة كما نراها في الواقع، ورغم إخفاق هيرقليطس في مجال العلوم الطبيعية بيد أنه كان صاحب فلسفة ذات قيمة بالنسبة لعصره.

وترجع أهمية هيرقليطس إلى أنه كان آخر الفلاسفة الأيونيين الذين اجتهدوا في البحث عن العلة (المطلق)، كما حاول من خلال تصوره عن الجوهر أن يكمل تصورات الفيلسوفين السابقين عليه، وأن يضع حداً لتناقضهما فكيف تسنى له ذلك؟.

لقد رأى هيرقليطس أن التغير هو السمة البارزة في الأشياء[٢] فالأشياء في تغير مستمر. ولقد كان لموقف الفلاسفة السابقين عليه أثراً كبيراً فيما انتهى إليه موقفه، فقد قرروا أن الأشياء في تغير متصل، كما ذهبوا إلى أنها رغم تغيرها ترتد إلى أصل واحد، وهنا يبرز التناقض بين المسألتين مما يدفع بهيرقليطس إلى حله. والحل يأتي باستبقاء أحد الرأيين، إما أن تكون الأشياء في تغير مستمر وإما أن ترجع إلى مصدر واحد لأن الأخير لا يتغير من حيث كونه بسيطاً؛ لكن الذي يتغير هو المركب فحسب.

---

(١) Zeller· **OUtlines of the History of Greek Philosophy** London 1948. P 25.

(٢) Gomperz. theodor **Greek thin kers,** London 1939 P 41

ولما كان إلغاء الواحد يعني إلغاءً للتغير الذي هو المبدأ الأساسي عند هيرقليطس فمن ثم رأى أن تكون النار هي المبدأ الأول لأنها أدل شيء على التغير[1] الذي هو صفة جوهرية في الأشياء. يقول هيرقليطس. ـ «لست أرى إلا التحول والتغير، لا تخدعوا أنفسكم، ولا تلوموا حقيقة الأشياء بل لوموا قصر نظركم إن ظننتم أنكم تبصرون أرضاً ثابتة في بحر الكون والفساد. أنتم تخلعون على الأشياء أسماء، وكأنما هي ستبقى إلى الأبد ولكن النهر الذي تنزلون فيه للمرة الثانية ليس هو نفس النهر الذي نزلتم فيه أول مرة»[2].

والتغير عند هيرقليطس هو قانون الحياة وجوهرها، لأن الاستقرار موت وعدم، لكن التغير صراع بين الأضداد حتى يحل بعضها محل البعض، وعلى هذا النحو تبدو الموجودات في ظاهرها وكأنها ثابتة لأن ما تنقصه من جانب تعوضه بنفس المقدار من جانب آخر، فالشمس على سبيل المثال تتجدد كل يوم لأن الأبخرة الصاعدة من البخار تعوضها ما تفقده من حرارة بالنهار. وهكذا تستمر حركة الأشياء وتغيرها إلى أن تنتهي في النار الذي هي دورة الكون، وتتكرر الأدوار بصورة لا متناهية ويشبه هيرقليطس الأدوار الكونية بالأجيال المتعاقبة التي تشمل الحياة الإنسانية[3].

والنار التي يقصدها هيرقليطس ليست هي النار المعروفة المحسوسة، لكنها نار إلهية، لطيفة جداً، وهي نسمة حارة حية وعاقلة، أزلية أبدية لا تتحول إلى نار محسوسة إلا عندما يعتريها الضعف[4] ومن النار الإلهية بصنع العالم البحر واليابس.

هذه النار هي الله الذي هو الليل والنهار والشتاء والصيف الحرب والسلم،

---

(١) Brehier. E: Histoire de la Philosophy Tome I, P 57.

(٢) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٧.

(٣) Brehier E. **Histoire de la philosophie** Tome 1 P 58

(٤) Fouillèe, Alfred: **Histoire de la philosophie 11 edi. Paris, Librairie, chdela Grave, P 36.**

الوفرة والقلة، ويحكم الكون الصراع. فهو أصل الأشياء وهو الذي يحول البعض آلهة، والبعض أبطالاً كما يجعل البعض بشراً والبعض عبيداً وهذا الصراع يقر العدالة الموجودة في قانون اللوغوس أو العقل. الذي ينظر إلى الواحد باعتباره الكل والكل باعتباره الواحد، كما يحكم قانون الصراع (الديالكتيك) الذي يعني الحركة الدائمة من حالة إلى أخرى.

ويجب ملاحظة أن هيرقليطس بمنطق مذهبه كان يقدم تصوراً في وحدة الوجود مثل الفلاسفة السابقين له. فضلاً عن أنه عندما جمع بين الوحدة والتغير كان قد أثبت أنه يعد أول فيلسوف يوناني أذاع الشك في الفلسفة لهيرقليطس أتباع من السوفسطائيين يذهبون في الشك إلى أقصى حد، ولو أنه هو لم يكن يقصد إلى هذه النتيجة فإنه إذ قال باللوغوس أراد أن يضع حقيقة مطلقة فوق التغير المحسوس وعلماً يقينياً في الجوهر الأوحد وفي العقل الإنساني الذي يدركه، ولكن تاريخ الفلسفة يعلمنا أن منطق المذهب أقوى من مقاصد صاحب المذهب. فهرقليطس سواء أراد أو لم يرد هو الجد الأكبر للشك في الفلسفة اليونانية»[1].

٢ ـ المدرسة الفيثاغورية: (نشأة العلم الرياضي) PythagoRiSm

أ ـ فيثاغورس (٥٧٢ ـ ٤٩٧):

ظهر فيثاغورس مؤسسها في ساموس، وتعد الفيثاغورية وهي المدرسة التي أسسها في مدينة قروتونا جنوب إيطاليا في القرن السادس قبل الميلاد من أشهر المدارس التي ظهرت في ذلك العهد. وكان تزعم فيثاغورس لها بما اشتهر به من الحكمة والعلم والفضل سبباً من أسباب نجاح هذه المدرسة وذيوع صيتها، خاصة وأن تعاليمها كانت تدعو إلى البساطة والعفة، كما كانت ترسم لأتباعها سلوكاً يسيرون عليه في مأكلهم وملبسهم وصلاتهم، وقد آمن الفيثاغوريون بالعلم، واعتبروه وسيلة لتهذيب الأخلاق، واحترام النفس، كما

---

١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ١٦.

اشتغلوا بعلوم الرياضيات والفلك والموسيقى والطب

ولقد ابتعدت روح الفلسفة الفيثاغورية عن الروح اليونانيه فعلت عليها النزعات الشرقية، فقد تأثرت بالديانة الهندية وقال الفيثاغوريون بتناسخ الأرواح، وبطلان المادة، وتجدد الدورات الكونية، كما تصوروا أن الحقيقة هي الحقيقة الإلهية المنبثة في الكون كله، أما موقفهم من الدين فلم يكن لهم فيه موقفاً معروفاً، وكل ما يمكن أن يقال عنهم في هذا الصدد أنهم طهروا الشرك الشعبي، ونزهوا الآلهة عما لحقت بهم من مخيلة العامة من نقص، وذلك بتأويل الأساطير تأويلاً مجازياً[1].

وكانت الفيثاغورية تقوم على مبدأ الزهد والبساطة فكان أتباعها يلبسون زياً موحداً، ويقال أنهم كانوا لا ينتعلون بل يمشون حفاة الأقدام، وكان إيمان هذه الفرقة بالتناسخ راجعاً إلى تأثرها الكبير بمذاهب الهنود وبالأورفية، وكان مذهبم ذلك يرمي إلى أن انتقال روح الشخص الخير تحل في جسد آخر خير مثله في حين أن روح الشخص الشرير تحل في الحيوانات.

ولقد أسهمت الفيثاغورية في بناء العلم الرياضي في عصرها بما وضعته من نظريات وآراء في الرياضة، ورغم أن هذه الآراء كانت تمثل البداية الأولى في علم الرياضة بيد أن تأثيرها امتد حتى أفلاطون[2] وقد تصور الفيثاغوريون أن العالم عدد ونغم، ذلك لأنهم وجدوا أن في الأعداد خصائص عجيبة، في حالات جمعها أو طرحها أو ضربها وغير ذلك من العمليات مثال ذلك أن مجموع مربعي العددين المتواليين ٣، ٤ يساوي مربع العدد التالي لهما وهو ٥ أي أن ٩ + ١٦ = ٢٥، وهذه الخاصية العددية هي التي طبقت في الهندسة في نظرية المثلث قائم الزاوية (مجموع مربعي أي ضلعين في أي مثلث قائم الزاوية) يساوي مربع الوتر، فإذا فرضنا أن طول أحد الضلعين ٣ والآخر ٤ كان طول الوتر هو ٥.

---

(١) المرجع السابق، ص ٢٤

(٢) Russell B· A History of Western Philosophy BookI London 1947 P 234

ولقد تصور الفيثاغوريون أن الأعداد هي جواهر الأشياء، وأن الموجودات أعداد وأنغام فذهبوا يفسرون العالم بالعدد والنغم من واقع أن الكائن الحي مركب من كيفيات متضادة (الحار والبارد واليابس والرطب) وما النغم إلا توافق الأضداد وتناسبها، وتستمر الحياة مع استمرار هذا النغم وتنتهي بانتهائه.

٣ ـ الإيليون (نشأة ما بعد الطبيعة) ELeatics:

تنتسب هذه المدرسة تاريخياً إلى إيليا ELEA، وهي إحدى المدن التي أسسها الأيونيون على شاطىء إيطاليا الغربي حوالي عام ٥٤٠ ق. م.

يعد اكسانوفان وبارمنيدس، وزينون ومليسوس هم مؤسسوا هذا المذهب الفلسفي الذي كان يتصور العالم موجوداً واحداً، وطبيعة واحدة، كما كانوا يعتقدون في سكونه، وينكرون الكثرة والحركة[١].

أ ـ إكسانوفان Xenophanes (٥٧٠ ـ ٤٨٠ ق. م):

أحد أتباع المدرسة الإيلية: إن لم يكن هو مؤسسها الأول على حد قول مؤرخي الفلسفة، ويتلخص مذهبه في حب الحكمة، رفض فكرة الآلهة وأعتقد أنها تنتج من نسج خيال الناس وعاطفتهم ونادى بأن الإله واحد ثابت كلي معقول[٢].

ب ـ بارمنيدس: PaRmenides (٥٤٠ ـ ؟):

كان تابعاً مخلصاً لمدرسة الإيليين، وتلميذاً لإكسانوفان، كما كان متعمقاً في فكره سماه أفلاطون بارمنيدس العظيم، يقول في تصوره عن المطلق أو الجوهر أن الوجود موجود ولا يمكن ألا يكون موجوداً[٣] أما اللاوجود فلا يدرك لأن تحقيقه مستحيل. وتجدر الإشارة إلى أن آراءه كانت بمثابة رداً على

---

(١) Burnet: **Eariy Greek Philosophy** P 171.

(٢) Maritain, Jacques: **Elements De philosophie** 3ém Ed Paris. Librairie - Edituer 1920, P 31.

(٣) Ibid.

آراء هيرقليطس في التغير. وقد ددر أن الفكر والوجود متلازمين فالأول قائم عىى الأخير، ويعد بارميدس أول فيلسوف يوناني تشير تصوراته إلى الوجود المحض[١]، فينكر الكثرة والتعير، ويتخطى عالم الأعداد والأشكال والجزئيات فيصبح لا هدف له إلا بلوغ العقل.

ورغم أن كل من بارمنيدس وهيرقليطس يتفقان في الرجوع إلى العقل (الفكر) وينكران شهادة الحواس، بيد أنهما يختلفان في مسلكيهما ففي حين يرى هيرقليطس أن الحواس مصدر خداع وشك لأنها تصور لنا وجود وجود ثابت[٢] في حين أن الحقيقة تكمن في التغير المستمر والصراع المتصل، يرى بارمنيدس أن الحواس تعطينا إنطباعاً عن وجود متغير في حين أن الوجود واحد ثابت وليس متغير.

ومن الملاحظ أن موقف بارمنيدس من الوجود، ومحاولته الارتفاع فوق عالم المحسوسات والجزئيات والمتغيرات، وتأكيده على وجود الوجود وثباته، وانتهائه إلى عالم الفكر المجرد إنما يضعه في مصاف الفلاسفة أصحاب الميتافيزيقا أو (الفلسفة الأولى). كما أنه سوف يكون لمذهبه في الوجود والفكر دوراً كبيراً على المذهب المثالي عند أفلاطون الذي يرفض عالم المحسوسات والمتغيرات ويقيم الوجود الثابت إنطلاقاً من الفكر[٣].

جـ - زينون الإيلي: Zeno of Elea (٤٩٠ - ٤٣٠ ق. م):

كان تلميذاً لبارمنيدس إنطلق تصوره في تفسير العالم، من معارضته لأتباع المدرسة الفيثاغورية الذين أنكروا الوحدة والسكون. وأكدوا على أن الموجودات تتألف من أعداد. أي من وحدات منفصلة فقالوا بالكثرة بالإضافة إلى الحركة. ولما كان زينون واحداً من أتباع مدرسة الإيليين القائلين بالاتصال، فقد بذل زينون جهده للدفاع عن مذهب مدرسته، فأنكر مذهب

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

(٣) Jankeèlèvitch, Vladimir **Philosophie: Première Felix Alcan,** Paris 1926, P. 66

القائلين بالكثرة والحركة بإعتبار أن منطوقهم مستحيل تحقيقه، وقد أيد دفاعه عن آرائه بحججه المشهورة التي عرف بها في تاريخ الفلسفة وهي الحجج الأربع في البرهنة على امتناع الحركة وهي «حجة العداء» وحجة «أخيل والسلحفاة»، وحجة «السهم»، وحجة «الملعب». وقد حاول زينون من خلال هذه الحجج التي اعتبرت ضرباً من ضروب اللهو الجدلي الذي عرف عن هذه المدرسة، حاول أن يثبت رأيه ورأى مدرسته (الإيلية) في إثبات الوحدة والسكون في مواجهة تصور الفيثاغوريين عن الكثرة والحركة.

د ـ مليسوس: MeLissuS (٤٤٠ ـ ؟):

ولد في ساموس بأيونية، كان تابعاً لبارمنيدس، ويصغر زينون بحوالي اثني عشر عاماً[١]، أخذ ميلسوس على عاتقه مهمة نقد الطبيعيين الأوائل لقولهم بالتغير المحسوس، وعنده الحس كاذب لأن عن طريقه تتغير الأشياء على الدوام، في حين أن الوجود ثابت وواحد على ما يشهد بذلك العقل، يقول: أننا لو اتفقنا معهم فيما يعترى الوجود من تغير متصل لما أصبح هناك ثمة وجوداً لأن تكرار التغير واستمراره يعني انعدام الوجود. وهكذا يذهب مليسوس إلى نفي التغير والكثرة، والتأكيد على فكرة الوجود الواحد الساكن الثابت اللامتناهي.

٤ ـ فلاسفة العلم الطبيعي:

تعد آراء فلاسفة العلم الطبيعي محاولة للتوفيق بين آراء الفلاسفة السابقين عليهم. وقد سبق لنا أن عرضنا لموقف الطبيعيين الأوائل الذين تصوروا الجوهر بالماء أو الهواء أو النار أو اللامتناهي، كما بينا موقف الفيثاغوريين من تصور العالم واعتباره عدداً ونغماً، كما فسروه بالكثرة وقالوا بوجود الحركة والتغير ثم جاء الإيليون وناقضوا مذهب الفيثاغورية بعد أن أثبتوا الوجود الواحد الساكن.

---

(١) Bréhier EMILE **Histoire de la Philosophy.** Tome I Paris Librairie Félix Alcan 1926 P 66

ولقد استفاد أتباع هذه المدرسة من المدارس السابقة بيد أنهم غيروا فيما تلقوه، كما عدلوا فيه فأصبح التغير الذي تناولوه من هيرقليطس إتصالا وانفصالاً في مذاهبهم، كما أقروا بثبات الوجود عندما تصوروا وجود أصول ثابتة للموجودات النوعية لا تشبه العناصر الطبيعية التي قالها الطبيعيون الأوائل لأنها أصول متكثرة.

أ ـ أمبادوقليس: **Empedocles** (٤٩٠ ـ ٣٤٠ ق. م):

ولد أمبادوقليس في أغريغنتا في صقلية منتمياً لأسرة على جانب كبير من الجاه والثراء إهتم بدراسة الفلسفة والطب، كما برع في الشعر. كان مهتماً بالسياسة ومدافعاً عن الديمقراطية حاول رد العناصر الأولى للفلاسفة الأوائل إلى عناصر أولى وأصولاً ودفعه ثقل الهواء إلى وضع التراب مبدأ فأصبحت العناصر أو الأصول أربعة هي النار والهواء والماء والتراب[١]. وهذه العناصر لا تبدأ بالتكون ولا تنتهي بالفساد، كما أنها لا تخرج من بعضها البعض، ولا تنتهي إلى بعضها البعض، ولهذه العناصر كيفيات خاصة، مثل كيفية الحار للنار، والبارد للهواء، والرطب للماء، واليابس للتراب[٢].

أما الأشياء وكيفياتها فأنها تحدث من انضمام هذه العناصر وإنفصالها بسبب تأثير قوتي المحبة والكراهية. تضم الأولى الذرات المتشابهة عندما تتفرق، في حين تفصل الثانية بينها، ويمر العالم بدور محبة تارة، ودور كراهية تارة أخرى. وهكذا ترجع الكثرة إلى الوحدة في دور ثم تتفرق الوحدة إلى الكثرة في دور آخر. والحياة تسببها اجتماع العناصر بصورة آلية.

الذريون (مذهب الذرة) Atomism:

كان مذهب الذريين محاولة للتوفيق بين آراء الإيليين والتجربة، فقد أيدوا مذهب الإيليين الذي يذهب إلى الاعتراف بأن الوجود ملاء، وأن الخلاء لا

---

(١) Bréhier, EMILE: **Histoire de la Philosophy**, Tome I Paris - Librairie Félix Alcan, 1926 P.P 67 - 68.

(٢) Ibid

وجود، وأن الكثرة والحركة ظاهرتان حقيقيتان كما توصلوا بالتجربة إلى وجود درات مادية غاية في الدقة[1].

ب ـ ديموقريطس DemocRitus (٤٧٠ ـ ٣٦١):

ولد ديموقريطس في أبديرا، عاصر سقراط، وكان شغوفاً بالعلم والرحلات ويقال أنه نبغ في علم الهندسة، التي أخذ يعلمها لتلاميذه في المدرسة التي بناها في أبديرا مسقط رأسه، وكان لوقيبوس أحد تلاميذه المخلصين الذين ساروا على مذهبه. وكان الأخير قد ولد في ملطية، ورحل إلى إيليا، ثم جاء أبديرا حيث التقى فيها بديموقريطس وتأثر به كما تأثر بزينون، ولقد تلازم إسم ديموقريطس ولوقيبوس في تاريخ الفكر الفلسفي لما بينهما من ارتباط في الشخصية وتشابه في المذهب.

يرى ديموقريطس، أن العالم يتكون من عدد لا متناهي من الذرات غير المنقسمة، وغير المحسوسة لتناهيها في الدقة مثل التي تتطاير في أشعة الشمس[2]. وهي تتحرك في خلاء لا متناهى فتتلاقى ليحدث الكون وتفترق فيحدث الفساد. وتتميز هذه الذرات بالقدم لأن الوجود لا يخرج من اللاوجود. وهي لا نهائية لأن الوجود لا يمضي إلى اللاوجود[3]. وهي متحركة بذاتها. وجوهرها هو «الجوهر الفرد» أو «الجزء الذي لا يتجزأ» كما أنها امتداد أي ملاء غير منقسم، تتشابه بالطبيعة، لا كيفيات لها وتتميز بخاصيتين هما الشكل والمقدار.

وتتكون الأشياء في العالم نتيجة الحركات التي تقذف بالذرات في كل اتجاه من الخلاء الواسع فتتقابل على أنحاء مختلفة وتتشابك فتتكون الأشياء. الذي تفسد بافتراقها. والخلاء الذي تتحرك فيه الذرات ليس عدماً لكنه ملاء بالذرات. فالملاء هنا يصبح وجوداً لأن فيه تتمايز الجواهر، وتوجد الكثرة والحركة.

---

(١) Richard H popking. vrun Sitoll·**Philosophy Made simple** New York 1965 P 85

(٢) Brêhier Emile **Histoire de la philosophie** P 80

(٣) Ibid PP 78 79

والنفس مادية، وهي مبدأ الحركة في الأجسام الحية وهي جسم ناري، كما تمثل جواهراً تنتشر في الهواء الذي يحركها ويدفعها إلى الأجسام فتدخل في الأبدان وتبدو في التنفس الذي يدل على الحياة والحركة

وهكذا يتحول العالم عند ديموقريطيس ولوقيبوس إلى عناصر امتداد وحركة تعمل بصورة آلية.

جـ - انكساغوراس AnaxagoRas (٥٠٠ - ٤٢٨):

شخصية فلسفية لها تأثيرها في المذهب الذري، ولد في بلدة أقلازومين[١] القريبة من أزمير، وقد انتمى إلى أسرة كبيرة، وصل وهو في حوالي الأربعين من عمره إلى أثينا التي كانت مزدهرة آنذاك بعلمائها وأدبائها. وأقام فيها قرابة ثلاثين عام لعب في خلالها دوراً رئيسياً في الحركة الفكرية (الفلسفية) في أثينا.

ولقد كان أنكساغوراس من أوائل من ساروا على نفس الطريق الذي وجه هيرقليطس الأنظار إليه، وهو طريق العقل والقانون. يذهب في تصوره عن المطلق إلى أن الأشياء متباينة في الظاهر متشابهة في الباطن، أما علة ذلك فهو ما تنتهي إليه الأجسام بعد تحليلها إلى أجزاء متشابهة هي ما تعرف بالطبائع الأولى «الذرات»[٢]، في حين أن التباين إنما يرجع إلى زيادة عدد الطبائع الأولى أو نقصانها.

والطبائع الأولى لا تتحرك بذاتها، لأنها تحتاج إلى محرك يحركها ليس هو الصدفة أو القدر (ذلك اللفظ الأجوف الذي اخترعه الشعراء) ولكنه العقل. الذي يحرك الطبائع الأولى، ولا يمتزج بشيء، إنه قائم بذاته. وهو ألطف الأشياء وأنقاها، عالم بكل شيء، ذو قدرة عظيمة، وهو المتحكم في جميع الأشياء من أصغرها إلى أكبرها، كما أنه يدرك جميع الأشياء في حالات

---

(١) Ibid. P 39

(٢) Ibid

إمتزاجها وانفصالها وانفصامها، وهو الذي يبث النظام في جميع الأشياء موجودة أو سوف توجد، كما يحكم حركة الشمس والقمر والنجوم والهواء والأثير[(١)]

وتأسيساً على ما سبق يصبح العقل هو المطلق أو الجوهر وهو مفارق للنسبى عند أنكسا غوراس

وتجدر الإشارة إلى أنه رغم إهمال نظريات الذرة في العصور القديمة بيد أنها قد نالت اهتماماً كبيراً في العالم الحديث في بداية القرنين السادس والسابع عشر اللذين أولى علمائهما اهتماماً كبيراً بميتافيزيقا الذرة القديمة[(٢)]

٢ ـ التصور الميتافيزيقي للجوهر في الفلسفة العملية أو فلسفة الإنسان:

عرضنا فيما سبق للفلسفة الطبيعية عند اليونان الأوائل الذين كانت لهم نظرات في الكون الطبيعي، ففسروا الوجود بالعناصر الطبيعية الموجودة حولهم في العالم الطبيعي من هواء وماء ونار ولا متناهى، كما فسروه كذلك بالعدد والنغم، وذهب فريق منهم يتصور الجوهر ذرات متناهية في الدقة. وبذلك انطلقت تصوراتهم عن جوهر العالم من النظر خارج ذواتهم، ولم يفطنوا إلى أهمية البحث عن الذات وفيها على الرغم مما ظهر عند البعض منهم من شذرات تشير إلى الأخلاق فيما تشهده به الأخلاق عند الفيثاغوريين، وبعض المبادىء العقلية التي ظهرت في فلسفة الإيليين.

لكن الفكر اليوناني في مرحلة الفلسفة العلمية ـ التي نعرض لها ـ كان قد تخطى مرحلة الطفولة الفكرية ـ إذا جاز لنا هذا التعبير، وبدلاً من أن يتطلع خارج ذاته يستطلع العالم الجديد مثل الطفل الغرير الذي يشاهد العالم للوهلة الأولى فتروعه مظاهره وتجذبه أسراره. تخطى الفكر اليوناني مرحلة البحث في الخارج إلى البحث في الذات، بمعنى البحث في الإنسان، وما يتعلق به من مفاهيم مثالية، روحية وأخلاقية

---

(١) Ibid.

(٢) Richard. H popkin A S- Philosophy made simple PP 85 95.

السوفسطائيون : SophistS

كانت الحاجة إلى تعلم الخطابة وأساليب الجدل من بين الأسباب التي هيأت المناخ لظهور جماعة السوفسطائيين.

واسم «سوفيست» يدل في الأصل على العلم أو معلم البيان وهم مجموعة من العلماء والشعراء والفنانيين والمؤرخين والأطباء وغيرهم[1]... وكان لظروف أثينا السياسية والقضائية أثراً في ذيوع صيتهم وعلو شأنهم في المجتمع آنذاك.

كان السوفسطائيون مجادلين مغالطين، كما كان هدفهم البحث عن وسائل الإقناع والتأثير الخطابي، وقد دفعهم ذلك للنظر في الألفاظ ودلالاتها وأنواع القضايا، والحجج وشروطها، والمغالطة، وبذلك أثروا في الثقافة والمعارف في عصرهم. وقد مثلت المذاهب الفلسفية المطروحة ساحة لجدلهم، ومغالطاتهم، فشككوا في المعارف، ثم تناولوا المذاهب الأخلاقية، فعبثوا بالمبادىء الأخلاقية، والاجتماعية، وجادلوا في القيم المطلقة للخير والحق، كما جادلوا في الحق والباطل، والخير والشر والعدل والظلم. وانسحب نفس موقفهم على الدين فأذاعوا الشك فيه، وهزأوا من آلهته وشعائره.

أما موقفهم من العلم، فقد كان موقف المتاجرة إذا انتقلوا بين المدن اليونانية يعلمون الشباب مقابل أجر[2]، فأثروا ثراءً كبيراً، ولقد هبط مستوى العلم نتيجة الإتجار فيه، فانحدر إلى مرتبة الحرف والصنائع. وهكذا فقد ضاع العلم الحقيقي، والحكمة ولم يبق آنذاك سوى الخطيب أو المعلم.

كان من أشهر السوفسطائيين بروتاغوراس وجورجياس وكاليكليس. وسوف نلقي الضوء على آراء هؤلاء الفلاسفة قبل التطرق إلى بحث فلسفة سقراط.

(١) Maritain Jacques Elèments De philosophie 3 éd Paris Librairie editeur 1920, P 34.

(٢) Bré Hier EMILE Histoire de la philosophie P 81

أ ـ بروتاغوراس: PRotagoRas (٤٨٠ ـ ٤١١)

ولد بروتاغوراس في أبديرا، واستقر في أثينا حوالي سنة ٤٥٠ ق م ثم هرب منها بعد أن صدر ضده حكماً بالإعدام بعد أن أذاع الشك في وجود الآلهة في كتابه «الحقيقة».

كانت أهم آراء بروتاغوراس التي أثرت عنه في تاريخ الفكر الفلسفي هي عبارته المشهورة «الإنسان مقياس الأشياء جميعاً. هو مقياس وجود ما يوجد منها، ومقياس لا وجود ما لا يوجد»[1].

وهكذا تنتقل مشكلة المعرفة عند بروتاغوراس من الموضوع إلى الذات العارفة، ويصبح الإنسان هو مصدر الحكم على الأشياء، ومن ثم تجتاح موجة التغير والنسبية كل شيء، ويصبح كل شيء في تحول مستمر، فلا يوجد شيء هو واحد في ذاته وبذاته، كما لا يوجد شيء يمكن أن يوصف بصفة محددة لأن الأشياء في تحول مستمر، فنحن لا نحس إلا ما هو موجود على نحو ما نحسه، وكل ما هو ليس في حسنا فهو غير موجود، وهكذا تنتهي الحقيقة المطلقة وتنتشر الحقائق النسبية، كما يصبح الفرد مقياس الحكم على الخير والشر، وعلى هذا النحو إنهارت المبادىء والقيم، وضاعت الحقيقة.

ب ـ جورجياس: GoRgias (٤٨٣ ـ ٣٧٥ ق. م)

كان جورجياس تلميذاً لأنبادوقليس، صب اهتمامه في بداية الأمر على دراسة العلم الطبيعي، لكن تأثره بجدل زينون دفعه إلى التشكك في جميع مقولات العلم والوجود، ومن ثم وضع كتاباً بعنوان «اللاوجود أو الطبيعة» منطوياً على ثلاث قضايا رئيسية الأولى هي: لا يوجد شيء على الإطلاق، والثانية هي: إذا وجد شيء ما فلا يمكن معرفته، والثالثة تقول: إنه حتى مع معرفة هذا الشيء فأنه لا يمكن توصيله إلى الآخرين. لأن المعرفة بالشيء نسبية تتوقف على هوى الشخص نفسه وليست مطلقة متفق عليها. هذا من ناحية ومن

(١) Maritain, Jacques, Eléments de philosophie p. 36.

ناحية أخرى لأن اللغة وهي تعد إحدى وسائل نقل المعارف بين الناس ليست هي الأخرى مطلقة، لكنها نسبية تختلف في ألفاظها ومصطلحاتها من فرد لآخر فضلاً عن أن اللفظ الواحد فيها يحتمل أكثر من معنى وكان هذا الكتاب الذي ألفه جورجياس هو مبدأ فكره الذي نلمس فيه اتجاهه السوفسطائي فأخذ يعلم الجدل، ويخطب بين الناس منكراً للفضائل، ولوجود الموجودات، كما رفض الوصول إلى المعرفة المطلقة، وسعى لبلوغ معرفة الاحتمالات النظرية(١)، كما أشار إلى مسألة الإيحاء في توقع الشر أو حدوث الخير، وكانت حجته في نسبية المعرفة وضياع الحقيقة أن الحواس قاصرة عن أداء وظيفتها في تحصيل المعرفة.

جـ ـ كاليكليس: CaLLicLes:

كانت لكاليكليس آراء غريبة في مجال فلسفة السوفسطائيين فقد أكد على نظرية «الحق للأقوى» وهو يرمى من هذه النظرية الإشارة إلى أن الأخلاق والقوانين هي عمل يقنعه الضعفاء الذين يمثلون الغالبية العظمى من المجتمع وغرضهم من ذلك أن يفرضوا كلمتهم على الأقوياء، ويحققوا منفعتهم ورغم ذلك فإن التاريخ يناقض هذا الاتجاه وتلك النظرية التي تصنعها الغالبية الضعيفة من المجتمع لأن القوى سوف يكشف عن خداع الغالية وعندئذ فإنه سوف يحطم ما أقاموه حوله من القيود، وسيقيم من نفسه سيداً على الضعفاء. وحين ذلك يسود القانون الطبيعي بين البشر(٢). وعلى الرغم من أن السفسطائيين أو معلمي البيان قد أذاعوا الشك في المعرفة والقيم، وأكدوا على أن الإنسان مقياس كل شيء بيد أنهم أثروا نظرية المعرفة والأخلاق لا بقيمهم النسبية، وآرائهم الغريبة وإنما بما أحدثه موقفهم من المعرفة والأخلاق من لفت أنظار اليونان إلى عالم الذات أو الإنسان، ولعل ذلك ما يجعلنا نقول ونحن نتفق مع رأي الأستاذ

---

(١) Fouillée Alfred· **Histoire De la philosophy** P 62.

(٢) محمد أبو علي ريان: الفلسفة اليونانية. حـ١، دار الجامعات المصرية ١٩٧٤ ص ١٢٠

الدكتور محمد علي أبو ريان من أن «ما أثاروه من شك في قيمة الدين والمعتقدات والمعرفة إنما كان سبباً في قيام علم المعرفة والأخلاق، وهذا ما حذا بسقراط كذلك إلى إقامة دعائم الأخلاق وإعادة بناء المعرفة الإنسانية عن طريق وضع التعريفات»(١)

سقراط : SocRates (٤٦٩ ـ ٣٩٩)

ولد سقراط في أثينا، وعمل نحاتاً مثل أبيه، أما أمه فكانت تعمل قابلة، تلقى تعليمه في أثينا متأثراً بعلم الفيثاغوريين وبالأورفية، كما أفاده منهج السوفسطائيين وفي مقابله كون له مهجاً مغايراً لمنهجهم، أحب الحكمة واعتبرها كمال العلم. لم يكن لسقراط مدرسة يعلم فيها المبادىء والحكمة، لكنه نشر دعوته للفضيلة والقيم من خلال لقائه بشباب وشيوخ أثينا، وجدال السوفسطائيين حول علمهم الذي صبغوه بالشك(٢).

استخدم سقراط منهج التهكم والتوليد، في البحث عن الحقيقة فكان يتصنع الجهل في الأول ويتظاهر بتصديق أقوال خصومه ومحدثيه ثم يسأل محدثه مثل من يطلب العلم والمعرفة. ثم ينتقل من أقوالهم إلى أخرى لازمة عنها، وعندما يرفضونها يقر بتناقضهم ويجعلهم يقرون بجهلهم، والغرض من هذه المرحلة من المنهج هو تخليص العقول من تأثير علم السوفسطائيين عن طريق تصنع الجهل. أما المرحلة التالية وهي الخاصة بالتوليد فإنه يحاول فيها أن يرتب الأسئلة والاعتراضات بصورة منطقية، بغرض الوصول إلى الحقيقة مع خصومه الذين يجهلونها، ومن ثم يدركونها ويتصورون أنهم اكتشفوها بذاتهم. وبذلك يصبح التوليد هو استخراج الحق من النفس.

كان تصور سقراط عن الجوهر، ينحصر في البحث عن الماهية أو طبيعة الشيء الكامنة وراء المحسوسات، فغاية العلم هي إدراك الماهيات. فلم يهتم

(١) محمد علي أبو ريان، الفلسفة اليونانية ص ١٢١.

(٢) Gomperz, Greek thinkers, OxFord 1943 P 34

بالعلوم الطبيعية والرياضية وانصبت الفلسفة عنده في مجال الأخلاق الذي يمس ذات الإنسان، ويخاطب ضميره، وأقر بأن الفضيلة علم والرذيلة جهل.

ورغم ما حققته رسالة سقراط من نجاح فإنها لم ترض بعض فئات من المجتمع الأثيني ممن تأثروا بالعلم السوفسطائي من الشعراء والخطباء وغيرهم، فسرعان ما وجهت إليه تهماً تدعي بأنه ينكر آلهة المدينة ويقول بغيرهم، كما أنه يفسد عقول الشباب وجرعوه السم فمات سقراط شهيداً مؤمناً بمبادئه الأخلاقية التي عاش ينادي بها.

صغار السقراطيين:

يقصد بصغار السقراطيين أتباع المذهب السقراطي الذين تابعوا سقراط على مذهبه سواءً في حياته أو بعد وفاته وقاموا بكتابة «مصنفات سقراطية» تحدثوا فيها بلسانه، كان منهم إقليدس الميغاري، وأنتستانس وأرستبوس.

أسس إقليدس الميغاري مدرسة في ميغاري، كان الجدل منهجها، تأثرت فلسفته بآراء الإيليين والسوفسطائيين. كما تأثر بسقراط. ذهب في تصوره عن الجوهر إلى أن الوجود واحد والخير واحد كذلك. كلاهما واحد. ويمكن أن يطلق عليه اسم الله أو العناية أو العقل. والوجود يظهر في ماهيات مختلفة تمثل مظاهر الوحدة الحقيقية، حيث لا يصبح لها وجوداً سوى في الفكر.

أنتستانس الأثيني Antisthenes (٤٤٤ ـ ٣٦٨)

تابع السوفسطائيين، فكان سوفسطائياً ثم تحول إلى سقراط واعتنق مبادئه، أنكر كلية الماهية، وازدرى العلوم، واقتصر على تعليم الفضيلة واعتبرها أساس الحياة، ونادى بتعلمها بالأفعال التي تكتسب بالخبرة لا بالتعليم. كما هاجم اللذة وأتباعها.

أما أرستبوس القوريناثي ARistippus (٤٣٥ ـ ٣٦٦)

فقد ولد في قورينا ثم رحل إلى أثينا وتابع السوفسطائيين كما اتصل

سقراط وصار تابعاً مخلصاً له، إلتقى بأفلاطون بعد وفاة سقراط

إتسمت آراءه بطابع حسي تصوري مثل بروتاغوراس وذهب معه إلى أن المعرفة مصدرها الإحساس، الذي يختلف من شخص لآخر كما احتقر الثقافة، ولم ينهل منها إلا بالقدر الذي يحقق له المنفعة الوقتيه في حياته العمليه ونادى بمبدأ اللذة واعتبره المبدأ الخاص بحياته لكنه كان يستخدم عقله وذكاءه في حصوله على اللذة

وتجدر الإشارة إلى أن تأثير سقراط قد ظهر على أرستبوس فيما كان يدعو إليه من تمجيد حرية النفس الباطنة، والتمسك بعزة النفس وكرامتها[1]، والتعلق بالحكمة، ومع ذلك فقد نادى بنظرية اللذة التي تناقض ما ذهب إليه سقراط.

الفلسفة السقراطية: ـ

٢ ـ أفلاطون Plato (٤٢٧ ـ ٣٤٧ ق. م)

ولد أفلاطون في أثينا منتمياً إلى أسرة عالية عمل عدد من أفرادها في الحزب الأرستقراطي، كما اشتغلوا بالسياسة[2].

كان أفلاطون على ثقافة عالية فقد درس الشعر عند هوميروس، كما شغف بالعلوم فدرسها وخاصة الرياضيات، كما إهتم بالسياسة التي رأى أن المدخل الصحيح لها هو التربية والتعليم[3].

كان منهج أفلاطون منهجاً توفيقياً منسقاً، نظر إلى الاختلاف بين العلوم والمذاهب باعتباره ناشئاً عن كونها حقائق جزئية، ولا ينبغي أن يتخذ من هذا

---

(١) محمد علي أبو ريان: الفلسفة اليونانية جـ ١ دار الجامعات المصرية ١٩٧٤ ص ١٥٣

(٢) Lachéze rez Pierre Les Idées Morales, Sociales et politiques de platon, Paris 1938 P 11

(٣) Robin L Platon P 27 Alcan Paris 1938

التباين تبريراً للشك في المعرفة أو هدمها، فالحقيقة الكاملة إنما تكمن في الجمع بين المذاهب والآداب المختلفة.

وقد اتجه أفلاطون اتجاهاً مثالياً في فلسفته فدفعه ذلك إلى إنكار مذهب الحسيين في المعرفة والأليين في الطبيعة وقد أفرد لتنفيذ هذه المذاهب صفحاتاً كاملة في محاورته الجمهورية. يذهب أفلاطون في تصوره عن المطلق أو الجوهر إلى القول بالجدل الصاعد والنازل، فالعقل البشري عندما يعلو يدرك الحقائق المجردة فالله صانع (مهندس) تتعلق أحكامه بهندسة النسب العددية المجردة، وإدراكها عقلياً بوضوح الذهن وصفاء القريحة، وهو يشير بذلك إلى وجود مباىء أو مثل أو جواهر للإنسان والعدالة والجمال والخير وغيرها من القيم التي تمثل مثل أو جواهراً وإن كان في قمة هذه المثل وأسماها هو مثال أو جوهر الخير الذي يشير عنده إلى الله، والجوهر عند أفلاطون دائم في الحاضر، لا يجوز أن نضيف إليه الماضي أو المستقبل لأنه في حاضر مستمر، وتجدر الإشارة إلى أن قول إفلاطون بمبدأ الخير قد ورد في العقيدة المسيحية، فالصانع الكلي الذي تصوره أفلاطون هو مبدأ الخير وهو نفس ما ذكرته المسيحية[(١)]، وعلى الرغم من اعتماد الأخلاق عند كل من سقراط وأفلاطون على استقلال النفس عن الدين بيد أن الأخلاق الأفلاطونية تعتمد على الدين الذي أصبح في مذهبه الغاية من التربية الأخلاقية[(٢)] والله عند أفلاطون جوهر عاقل ومنظم، عادل وخير، كامل وبسيط[(٣)] وثابت وصادق، والإنسان عند أفلاطون جوهر عاقل يحيا بنفس ناطقة، أما العالم فإنه مكون عنده من نفس وجسم، تسمو الأولى على الثاني وتسبقه، وهي جوهر خالد، لا تفنى بفناء الجسد كما أنها بسيطة وواحدة، معقولة وخالدة. يقول أفلاطون عن الرجل الحكيم: إنه يزهد متاع الدنيا ولا يخشى الموت، لأنه يمارس العفة ويفعل الفضيلة[(٤)].

(١) Wahl, Jean. **The philosopher's way,** OxFord un press, N.Y 1948 P 35.

(٢) Zeller: **outlines** P 138.

(٣) platon: **Le Banquet, Oeuvres De Platon,** Par e chambry, Paris 1919. P 339

(٤) Ibid.

ولقد اتسم مذهب أفلاطون المثالي بنزعة روحية، فلا شك أنه كان أقرب الفلاسفة اليونان نزوعاً إلى العقيدة فقد تبع أفلاطون فيثاغورس في عقائده الروحية، ومزج فلسفته بالرياضة والدين، ولقد كشف تصوره للعالم عن أبعاد دينية وفلسفية في مرحلة سابقة على ظهور الأديان. يقول الدكتور محمد علي أبو ريان عن مذهب أفلاطون: ـ «أن أفلاطون في هذه الفترة تمكن باستخدام العقل من أن يخضع المادة المضطربة لسلطانه، بحيث أمكن للعالم من أن يتحول من الفوضى إلى النظام الذي يستمد عناصره من المشاركة في مثال الجمال بالذات»[١].

وقد قسم أفلاطون الوجود إلى طبقتين أحدهما تتعلق بالفعل، وهي قادرة مطلقة، والأخرى هي المادة (الهيولي) وهي تمثل العجز والقصور، وكلما دنت الأشياء من المادة كلما بعدت عن العقل أو الروح.

والعقل المطلق عند أفلاطون هو كمال لا يحده حد في الزمان ولا المكان كما لا يصدر عنه غير الخير والفضيلة، وينكر أفلاطون المظاهر المادية باعتبارها مصدر خداع وبطلان. فالعلم المادي زائف، متغير، شبح لعالم المثل، عالم البقاء والدوام، والعقل المجرد وبقاء الله أو مثال الخير هو بقاء دائم لا يتعرض للتغير أو التحول. ولو تأملنا مذهب أفلاطون (ففي الجمهورية يحث أفلاطون على تعليم الأطفال مقدار خيرية الله، كما تشير محاورة القوانين إلى فكرة خيرية الله كذلك) وجدنا أنه مؤسس على هذا المبدأ الذي يمثل العلة الأولى للمعرفة والحقيقة يقول جيجر عن الخير في مذهب أفلاطون: «أنه واضح وضوح الشمس التي تبعد عن المعرفة والحقيقة بيد أنها تكشف لنا بنورها عنهما فهكذا تبدو فكرة الخير في مذهب أفلاطون»[٢].

---

(١) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية ص ٢٠٧.

(٢) Jeager Werner: **The Ideals of Greek Culture** t.by Gilbert Hight, V II OxFord 1944 P 285

٣ ـ أرسطو ARistotle (٣٨٤ ـ ٣٢٢)

ولد أرسطو بأسطاغيرا في شمال اليونان، وهو ينتمي إلى أسرة تمتهن الطب، وقد عمل أبوه نيقوماخوس بالطب[١] كما كان طبيباً للملك المقدوني أمنتاس الثاني أبي فيليب أي الإسكندر.

كان عضواً بأكاديمية أفلاطون لمدة تقترب من عشرين عاماً، رحل بعد وفاة أفلاطون من أثينا وترك الأكاديمية، وذهب إلى مدينة أسوس ومنها إلى ليسبوس.

وتجدر الإشارة إلى أن أرسطو قد تلقى دعوة من الملك فيليب ملك مقدونيا للذهاب إليها والإشراف على تعليم ابنه الإسكندر الأكبر. ثم عاد أرسطو بعد سنوات قليلة إلى أثينا حيث أسس فيها مدرسة جديدة سماها «اللوقيون» أي (المحشى).

تناولت فلسفة أرسطو الوجود من عدد من الوجوه هي الجانب النظري الذي يتناول الوجود ومكوناته وعلله وأصوله، والجانب العملي الذي يتناول النشاط الإنساني، ثم الجانب الشعري الذي يتناول جانب الإبداع الفني.

والجوهر عند أرسطو سابق على بقية المقولات لأن الجواهر توجد «مفارقة» في حين أن الكيفيات لا توجد إلا من حيث كونها كيفيات لجواهر وتتعلق دراسة الطبيعة بالجواهر الحقيقية، يقول أرسطو: «والأشياء التي تقول فيها إنها بالطبيعة: أصناف الحيوان وأجزاء الحيوان، وأصناف النبات، والأجسام البسيطة (مثل الأرض والنار والماء والهواء)[٢].

والعلم الطبيعي يختص بالنظر في الأعداد والأشكال وهي في تصور

(١) BréHier EMiLE: Histoire de la philosophie chIv, P 168.

(٢) أرسطو طاليس: الطبيعة ترجمة اسحق بن حنين مع شروح ابن السمح، وابن عدي، ومتي بن يونس، وأبي الفرج ابن الطيب. حـ ١ حققه وقدم له عبد الرحمن بدوي الدار القومية للطباعة والنشر والقاهرة ١٩٦٤ ص ٧٨

أرسطو ليس لها وجود قائم بذاته لكنها ليست أكثر من مجرد وجوه للأشياء المحسوسة يعمل العقل على تجريدها، وينظر إليها باعتبارها وحدات قابلة للعد فالحقيقة أن الصفات التي تدرسها الرياضيات ليست إلا وجوهاً للأشياء المحسوسة يحددها العقل، كما ينظر فيها باعتبارها موجودة بذاتها.

أما دراسة ما بعد الطبيعة عند أرسطو فتتعلق بالجوهر. وينطوي الكتاب الثاني عشر على رأي أرسطو في العلة الأولى أو الجوهر يقول أنه لا بد من وجود محرك أول غير مادي أزلي ويقصد به الله، وهو غير متحرك لكنه يسبب الحركة لسائر المخلوقات التي تعيش ترغب فيه وتحبه. وفاعلية الله تكمن في التفكير الخالص[١]. أو التفكير في ذاته، فالتفكير الإلهي لا بد أن يتعلق بذات الله ما دام أن الله ذاته هو أعظم الأشياء.

يقول رسل عن إله أرسطو: لقد برزت تصورات أرسطو عن الألوهية من خلال فكرته عند الله فهو عنده العلّة الأولى أو المحرك الأول، وهو سرمدي، كامل، منزه عن النقص والتركيب والتعدد[٢] (مستغنى في وجوده عن أي موجود).

٤ ـ الأبيقورية: ـ EpicuReanism

أ ـ أبيقور الساموسي: EpicuRus (٣٤١ ـ ٢٧٠)

كان أبيقور سليل أسرة من أشراف أثينا، اشتغل أبوه بالتعليم، واهتمت أمه بالطب، إستقر في أثينا وكان يبلغ من العمر الثامنة عشر، ثم غادرها وعاد إليها مرة ثانية وأسس مدرسة عرفت «بحديقة أبيقور» بسبب جلوس روادها في حديقتها، حيث كان أبيقور يعلمهم الحياة السهلة ويدفعهم إلى الحياة مع اللذة والسعي لها.

والأبيقورية مدرسة فلسفية إحتلت مكانة وسطى بين مدرسة الرواقيين،

---

(١) ARistoLe Métaphysic, the works of Aristotle, Ross W D OxFord 1923 P 39

(٢) Russell B A History of western philosophy P 190.

ومدرسة أثينا التي ضمت سقراط وأفلاطون وأرسطو

كان الأبيقوريون يعظمون الآلهة، ويرجعون الإله والنفس إلى مادة لطيفة مثل الأثير، وهم لا يؤمنون بالقيامة الإلهية، كما يقولون بسعادة الآلهة وخلودهم ويؤمنون بأن غمرة السعادة عند الآلهة تجعلهم لا يفكرون لا في أمورهم الخاصة(١) ولا في أمور البشر فهم يعيشون في نعيم وسعادة لا متناهية لا يتعبون كما لا يتعبون أحداً، وكل الأمور تجري من حولهم في لا مبالاة وتجدر الإشارة إلى أن الأبيقوريين قد تصوروا الآلهة على صورة بشر لكنهم يختلفون عنهم في أنهم يبصرون الأشياء عن طريق العقل يقول جان فال عن آلهة الأبيقوريين: ـ «أن الأبيقوريين قد تصوروا الآلهة تعيش خارج العالم، وقد تميزت بعدم الاكتراث بما يدور فيه، فهي تحيا حياة هادئة في الفضاء الذي يفصل بين الكواكب»(٢).

وكانت آراء الأبيقوريين في الكون تصوره مكوناً من ذرات رقيقة أثيرية تتكون الأشياء من اجتماعها، وتفسد بافتراقها، والعالم عندهم سرمدي، وهكذا كانت الذرة هي أصل الوجود أو جوهره. كما كانت الأبيقورية مذهب يدعو إلى اللذة والسعادة في الحياة.

٥ ـ الرواقية: Stoicism

الرواقية نحلة دينية، اتسمت بطابع لاهوتي مثل علم اللاهوت في المسيحية، أو علم الكلام في الإسلام. من أهم شخصياتها زينون، وكلياً نتاس، وشريسبس. كان الله في تصور زينون هو الفاعل أو المنفعل، ويذهب زينون إلى أن النار هي أصل المخلوقات، وأن جوهرها الهيولي الذي يمثل المادة المنفعلة.

أما الله فهو العقل الفاعل، والوجود كله مادي فلا يوجد شيء غير مادي،

---

(١) Ibid

(٢) Wahl Jean The philosopher's way P 460

حتى الله ذاته يمثل جوهراً مادياً وهو يمثل الكون كله.

أما النفس عند زينون فهي جوهر غازي حار، وهي تتركب من التنفس، ومن العقل الذي يتكون من عنصر الأثير[1].

وإذا عرضنا لرأي كليانتاس، فسوف نراه يؤمن بأن جوهر الكون هو الروح التي تسري في جميع أجزائه، كما يذكر الدورات الكونية متفقاً في ذلك مع زينون، فجميع الأشياء تبدأ من النار وتنتهي إليها.

أما شريسبس فيذهب إلى أن الكون ممتلىء بالآلهة التي تشبه الإنسان، وتفنى مثله عند نهاية كل دورة في الكون بحيث لا يتبقى سوى إله واحد يمثل مصدر النار، فيعيد خلقها لكي يستخرج منها أكواناً جديدة.

٦ ـ الأفلاطونية المحدثة: ـ

أ ـ أفلوطين: PLotinus (٢٠٥ ـ ٢٧٠)

ولد أفلوطين في ليقوبوليس في أسيوط بالوجه القبلي في مصر، تعلم في مدينته أصول القراءة والكتابة، كما درس الحساب والشعر، ثم سافر إلى الإسكندرية والتقي فيها بأمونيوس وتتلمذ على يديه[2]، ظل يتعلم ويكتسب الخبرة حتى سن الخمسين حيث شرع في الكتابة. وتجدر الإشارة إلى أن فورفوريوس قد قام بترجمة حياته، وشرح مذهبه بعد وفاته. ويعد أفلوطين من أوائل المتصوفة، امتزجت آراءه بالطرق الصوفية يذهب إلى أن الله منزه فوق العالم، وفوق الأشياء، وهو حقيقة لا نظير لها في الوجود، ولا في الصفات ولا في كل منسوب إليها، والله لا يشعر بذاته، ولا يميزها، فهو يتنزه عن ذلك التمييز لصفاء روحه[3].

---

(١) Ibid.

(٢) Bréhier emile: Les Idées Philosophiques et religieuses de philon d'Alexandrie Librairie felix ALcan 2 é ED, 1924 P 18.

(٣) Ibid.

والمذهب الأفلوطيني يقتضي وسائطاً لخلق صلة بين الإله الواحد، المطلق، المنزه وبين الموجودات العليا، والمخلوقات السفلية[١]. والواحد L'un عند أفلوطين هو الذي خلق العقل الذي خلق بدوره النفس، التي خلقت بدورها ما دونها من الأشياء والموجودات التي تنحدر مرتبة دون أخرى إلى عالم الهيولي أو عالم المادة والفساد.

وفعل الخلق عند أفلوطين لا يحدث بمشيئة بل أنه مسألة ضرورية لازمة من طبيعة الخير الذي هو الله، وهو ضرورة الفيض أو العطاء (الصدور) وهذا الفيض أو العطاء (الصدور) لا ينقص من مصدره (المعطى) في عالم التجريد والصفاء لأن العطاء لا ينقص من الفكرة[٢]. ويمثل أفلوطين بمسألة الفيض والصدور في المحسوسات بصدور النور من الشمس، أو صدور الطيف في المرآة من صاحب الطيف فلا نقص على الإطلاق في مثل هذا الصدور.

وتستمر الروح في خلق ما دونها التي يصدر عنها بالتالي ما دونها وهكذا... حتى تتلبس الروح الإنسانية بالجسد أو الهيولي فيحدث في هذه المرحلة (التجسيم) تناسخ الأرواح، والثواب والعقاب[٣].

والله في مذهب أفلوطين لا يعرف بالعقل وهو في الجسد بل تراه الروح فقط وهي في حالة غيبة، حيث في هذه الحالة من الغيبوبة تخرج الروح من سجن الجسد لتصعد إلى مقام الإلهام، وفي تلك الأثناء لا تبصر شيئاً يدخل في نطاق المعقولات لكنها تترجم عنه إذا هبطت من مقام الواحد إلى مقام العقل والتفكير[٤].

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

(٤) محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٨، ص ٨٩.

وهكذا فإن الأفلوطينية تضع الله أصلاً للعالم والموجودات من خلال مذهب روحي تذهب فيه إلى أن الله هو الواحد، ليس له صورة ولا خلق، مختلفاً عن الأشياء الموجودة في العالمين العلوي والسفلي التي أبدعها الله بتوسط العقل، كما ترى أن المبدأ الحق هو الأشياء جميعاً لأنها صدرت منه، وهو علتها وعلة كونها، وعلة شوقها كذلك، والله قديم دائم على حاله لا يتغير. وعاشق الله يعمل على أن يصير إليه ويكون معه ليفيض عليه من نوره باعتباره عاشقه. بحيث لا ينقص هذا الفيض منه شيئاً، لأنه ثابت قائم بذاته لا يتحرك[١].

وهكذا يتصور الأفلوطونيون أن الله جوهر العالم، وأصله فيضعون بذلك مذهباً فلسفياً دينياً يقترب من الدين المسيحي فيعد أقرب مذاهب اليونان للأديان، وينطوي على أسس روحية صوفية تقويه وتجعله على حد قول رسل... «نهاية للعهد اليوناني القديم، وبداية للمسيحية»[٢]، كما كان للأفلوطينية أكبر الأثر في دائرة الفلاسفة الإسلاميين المنسقين فقد ساروا وراءها، وكانت فلسفتهم فلسفة موفقة إنتخابية[٣].

ثانياً: تصور فكرة الجوهر في العصر الوسيط.

تمهيد:

لم تكن مرحلة العصر الوسيط مرحلة ظلام أو تأخر كما قال عنها بعض مؤرخي الفلسفة، لكنها كانت فترة تنطوي على دراسة خصبة ومتنوعة للعديد من الأفكار والمذاهب والنظريات التي تفاعلت في أذهان مفكريها في مجالات الفلسفة والعلم والدين.

---

(١) Fouillée Alfred: Histoire de la PhiLosophie PP 182 - 183.

(٢) Russell Bertrand: A History of Western Philosophy P 321.

(٣) علي سامي النشار: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، ح ١ دار المعارف ١٩٦٦ ص ١٩١.

لقد شهدت هذه المرحلة تدعيماً للدين المسيحي، وتوفيقاً بين الفلسفة والدين وتطوراً محسوساً في العلم. ولذلك فقد تطورت فكرة تصور الجوهر عند فلاسفة ولاهوتي هذا العصر على ما سنرى.

ومهما يكن من أمر ما وصف به تفكير هذا العصر بالجمود إلا أن هذه المرحلة من تاريخ الفكر الفلسفي لا ينبغي تجاهلها، أو المرور السريع عبر مذاهبها لما لها من أهمية في التطور العقلي الإنساني. يقول هوفدنج عنها: ـ «من الخطأ النظر للعصور الوسطى باعتبارها فترة من الظلام الدامس ذلك أنها قدمت مادة لها أهميتها في التطور العقلي»[١]. وسوف نعرض فيما سيأتي لتصور فكرة الجوهر عند فلاسفة الأديان اليهودية والمسيحية والإسلامية.

أ ـ الدين اليهودي: ـ

بدأ الدين اليهودي باعتباره مرحلة جديدة في تطور الدين، وبداية لعقيدة سماوية، غلبت عليه النزعة المادية فكان اليهود يعبدون الأوثان والكواكب والأصنام وغيرها من مظاهر الطبيعة باعتبارها جواهراً للوجود. وتطور الدين اليهودي بعد ذلك. في اتجاه الوحدانية. بيد أنها كانت وحدانية تتسم بالتجسيم والنسبية.

من أشهر فلاسفهم المتدينين فيلون الإسكندري Philo (٣٠ ق. م ـ) وقد عمل على التوفيق بين الدين والفلسفة[٢]. جمعت فلسفته التوفيقية بين أفكار ذاتية الله وأنه عقل مجرد وهو في ذلك متأثر باليونان. ونزه الله عن صفات التشبيه والتجسيم، تأثر بالرواقية ورفض آراءهم في وحدة الوجود، وأنكر إهمال أرسطو للعناية الإلهية، كما تأثر بالفيثاغورية[٣] وهكذا وجدنا فكره مزيجاً من الفلسفة والدين.

(١) Hoffding Harold: A History of Modern philosophy P 4, London 1935.

(٢) Russell. B. A History oF western philosophy P 342.

(٣) Ibid.

ولقد أحدث فيلون الإسكندري دوياً هائلاً في عالم الفكر الديني اليهودي لخروجه عليه، وتغييره فيه، ومزجه بغيره، أو توفيقه بغيره وكان لموقفه آثاراً خطيرة على عقلية اليهود والذين إنغلقوا داخل تفكيرهم الديني لم يغيروه أو يحرفوه، وظهر أمثال فيلون كثيرون نذكر منهم سليمان بن جبيرول، وموسى بن ميمون اللذين قاما بحركة التأويل الرمزي.

وأياً ما كان الأمر فقد كانت اليهودية بداية لعهد جديد تخلص فيه العالم من الوثنية، ومن تعدد الآلهة فنادت بالوحدانية، كما مهدت لظهور المسيحية عن طريق فكرة المسيح المنتظر.

ب ـ الدين المسيحي: ـ

وإذا كانت اليهودية قد بدأت منغلقة على نفسها، تؤمن بفكرها الديني الخالص، وتنعزل عن بقية التيارات إلى أن أصابتها حركة التأويل الرمزي على يد فيلون وغيره من فلاسفة الدين اليهود، فإن المسيحية قد بدأت بالتأويلات والشروح ولازمتها تصورات فلسفية، وتأثرت بالأفكار اليونانية، وخاصة آراء أفلاطون وقد ظهر من بين المسيحيين من حاول المزج بين الفلسفة والدين، منهم القديس أوغسطين وأوريجين وتاتيان وكليمان الإسكندري وغيرهم.

وكان أوريجين ORigen (١٨٥ ـ ٢٥٤) مسيحياً وفيلسوفاً ذهب في فلسفته الدينية إلى رفض كل ما هو روحاني ما عدا الله، الذي هو الأب والابن والروح القدس، وكان من نتائج حذوه حذو اليونان[(١)] أن أتهم بالخروج على عقيدته المسيحية بيد أنه قام بالدفاع عن نفسه وبرر وجهة نظره فيما ذهب يؤكده عن أن الإنجيل إنما يحمل برهان نفسه بنفسه، وهو بذلك يعد أقوى من أي حجة أقامها فن الجدل اليوناني[(٢)].

أما القديس أوغسطين Augustinst (١٠٣ ـ ١٦٧) فقد كان واحداً من

(١) Rusell. B: A History P 347.

(٢) Ibid.

أساتذة الكنيسة في العصر الوسيط، تصور العالم مخلوقاً من لا شيء فالمادة عنده ليست قديمة، وفعل الله ليس مقصوراً على الترتيب والتنظيم كما ورد عند فلاسفة اليونان الذين هاجمهم وفند مذاهبهم في الجواهر المادية (الماء والهواء والنار والتراب)(١)، كما فند أفلاطون في فكرته عن قدم العالم وتصوره لله بالصانع أو المهندس، وتجري سطوره في الاعترافات عن أدلة وجود الله من خلال العالم، ونقده للفلاسفة اليونان الملحدين وهكذا يقول أوغسطين بالوجود الإلهي المسيحي جوهراً للعالم، وعلة للخلق فالسماء والأرض تعلنان أنهما مخلوقتان، لأنهما تتغيران فمن المستحيل أن يكون في غير المخلوق شيء إلا وقد كان فيه سابقاً»(٢) والمتصفح لكتابه الديني القيم «الاعترافات» سوف يجد فيه بحثاً عن الله في كل شيء، واعترافاً بأنه العلة النهائية والجوهر الواحد للعالم.

جـ ـ الدين الإسلامي:

وبظهور الإسلام وضعت القواعد العامة للوجود الإلهي والعالم الطبيعي وكذلك للإنسان، وكانت مبادىء الإسلام مخالفة لكافة القواعد والمبادىء التي سبقتها في ميادين الميتافيزيقا والطبيعة والأخلاق.

ولقد آمن المسلمون بالله وكتابه وبسنة رسوله، وبالله الأحد الصمد خالق العالم، القادر على كل شيء، وبذلك أنكر المسلمون بوسائلهم الجدلية أفكار التثليث والتعدد وقبول الله للأعراض والتحيز(٣).

---

(١) Augustin, Saint: **Les Confessions** Précédées de sa vie par S. possidius paris, flammarion editeur. S.D P 45.

(٢) Ibid.

(٣) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ح ١ ط ٤ دار المعارف ١٩٦٦، ص ٦٨.

مدخل عام إلى:

تصور فكرة الجوهر في العصر الحديث:

بعد أن عرضنا لفكرة الجوهر عند فلاسفة الأديان في القرون الوسطى، يطالعنا العصر الحديث بنفس الفكرة تقريباً مع تعديلات حديثة عن ديكارت ومالبرانش، ثم تصبح فكرة الجوهر بمثابة الوجود له عند سبينوزا، لكنها تتضاءل عند الحسيين الإنجليز وتصبح مجرد تجميع الجزئيات محسوسة، ثم يأتي كانت ويقدم لنا تحليله النقدي الذي وضعنا على مفترق الطرق في تاريخ الفلسفة، حيث يوضح في نقد العقل النظري كيف أن الجواهر الثلاثة التي تعتبرها أمهات الجواهر الميتافيزيقية وهي الله والنفس والعالم ليست على هذا النحو من التواجد الأزلي في عالم الميتافيزيقا، بل هي مجرد أفكار في أذهاننا ليس لها أي مقابل في الخارج، والمعرفة تبدأ من الآثار الحسية تتدخل فيها النفس لتنظيمها حتى أن الجزئي لا يصبح له قوام وجودي دقيق بل هو حصيلة التفاعل بين ما يرد من الخارج من انطباعات ImpRession وبين ما يرد من النفس من صيغ المكان والزمان بوضعه في صورة الموضوع. فالفهم إذن مرحلة تالية على تكوين الموضوع، وتتم عن طريق المقولات، وحتى ربط المقولات بالحس الذي يتم عن طريق ما يسمى بالرسم الصوري لا يتدخل فيه الجوهر، وهو مجرد فكرة ميتافيزيقية عند كانت في أي صورة من الصور، ومن ثم فإن الجوهر عنده يصبح خارج مجال الحقيقة لا لأنه هو كذلك، بل لأننا نعجز عن إدراكه حتى إذا كان موجوداً، ولكننا لا نلبث أن نجد كانت يستند إلى هذه الجواهر عملياً في نقد العقل العملي وميتافيزيقا الأخلاق، فكأنه يضع اللبنة الأولى في قيام ميتافيزيقا عملية في مجالي الأخلاق والدين لا تستند إلى العقل أو البرهان.

ثم يظهر الجوهر في صورة الروح المطلق عند هيجل، لكن هذا المطلق الهيجلي هو هدف الثلاثيات الصاعدة في الوجود، وكل أنماط الجدل التي

تستخدم في الفن أو في التاريخ أو في الطبيعة تتجه كلها في النهاية في شبه جدل صاعد إلى المطلق، لكن ما هو هذا المطلق؟ إنه محصلة لا متناهية تتجه إليها كل حركة صاعدة فهل يمكن أن نسمي هذا بالجوهر أو بالله؟ .

ولقد اتجهت الفلسفة بعد هيجل وجهة أخرى، لا يحاول أصحابها فيها البحث عن الجواهر بقدر ما يحاولون رسم طريق الإنسان، ومعايشته للوجود وانطباعات الفيلسوف عن هذه المعايشة، أي أن الفلسفة أصبحت منهجاً وليست مذهباً بقطع النظر عن الموقف السلبي الرافض للفكر المجرد، والنزعة العقلية، وكذلك للميتافيزيقا. ذلك الفكر الذي نجده عند أصحاب الوضعية المنطقية الذين يقفون بالمرصاد في كل دعوة يشتم منها قبول الميتافيزيقا، أي قبول الجوهر كموجود ميتافيزيقي متعال، ولكننا يجب أن نشير في النهاية إلى أنه إذا كانت الفلسفة المعاصرة قد فشلت في تحديد وجود الجوهر ومعناه، فإننا نجد العلم على العكس من هذا يتسع لكي يفصح لنا عن حقيقة هامة مذهلة، وهي أن الجوهر بالمعنى الذي كان يتصوره بالفلاسفة كموجودبه قوامه وحقيقته الجوهرية ـ نجد أن هذا التصور ـ قد زاد بعد عصر الكشف الذري حيث اتضح لنا أنه لا توجد، إلا ثمة طاقة، وهذه الطاقة هي التي تتحول أمامنا ليل نهار، وهي طاقة ذات شحنات كهربائية لا يمكن تجوهرها بصورة محدودة لأنها قد تنحل (تتحول) إلى شحنات كهربائية هي الطاقة السارية في الوجود، ومن ثم فلا يمكن وضع كونترات محددة حول هذه الطاقة بل هي تحديدات مرحلية حتى يبرز أمامنا معنى الشيئية التي تؤلف لدينا صورة الجوهر المألوفة.

التطور الفكري في عصر النهضة ومطالع العصر الحديث:

لقد كشفت لنا بدايات العصر الحديث عن تصورات جديدة تماماً في الشكل والمضمون، بمعنى أنه أصبح لدينا تصور جديد للطبيعة بالإضافة إلى منهج جديد[1]، هذا المنهج الجديد في البحث الذي لم تألفه العصور الوسطى،

(١) Hoffding, H: A History of Modern philosophy P g.

وهو ما يسمى بالمنهج العلمي القائم على التجريب، ومن هنا فإنه يمكن القول بأنه إذا كان العصر الوسيط قد تميّز بسيطرة الكنيسة والدين ونسب اللاهوت إلى الميتافيزيقا، فقد اتسم عصر النهضة بطابع علمي قائم على ملاحظة الظواهر واحترام طريقة تناولها علمياً وهذا ما جعل «كولينز» يذهب إلى أن هذا العصر يعد أعظم تمجيد للإنسان وملكاته[1]، ولقد تأسست التطورات الحديثة في الفيزياء والرياضيات والفلك على آراء كوبرنيقوس وجاليليو وكبلر ونيوتن فالسيادة المطلقة في أبحاثهم ونظرياتهم إنعقد لواءها للعلم والتجريب[2] بدلاً من اللاهوت والحقيقة إننا ونحن بصدد بحث مسألة الجوهر لا بد لنا من الإشارة إلى وجود عدد من النزعات التي تحددت مشكلة الجوهر في ضوء منها مثل نزعة الشك الميتافيزيقية، ونزعة الإيمان وكذلك النزعة العقلية التي كانت وسطاً بين نزعتي الشك والإيمان.

ولقد تحددت فكرة الجوهر خلال عصر النهضة بتأثير من الحركة العلمية الجديدة التي ظهرت بوادرها في ذلك العصر فلم يعد الإنسان في ذلك العصر متفرجاً لا حول ولا قوة، كما لم يعد يتحرك في عالم لا يسيطر عليه، فقد قامت فلسفات برونو BRuno وبيكون Bacon وفيكو Vico على أساس النظرة الجديدة للعالم الطبيعي وقوانين الحركة، كما ساعدت النظرة العلمية للعالم، والتقدم في العلوم على ذيوع روح الشك وإعادة النظر في تصورات الألوهية، ونظام الكون.

وسوف نعرض لبعض آراء فلاسفة عصر النهضة بصدد تفسير الجوهر فنذكر منهم نيقولا كوبرنك CopeRnicus (١٤٧٣ ـ ١٥٤٣) الذي نظر للعالم نظرة فيزيقية بحتة، وأحدث ثورة في علم الفلك سميت باسمه «الثورة الكوبريقية» وهي النظرية التي ترفض النظريات القديمة التي كانت شائعة والتي كانت ترى أن الأجرام تدور حول الأرض، وفحوى نظريته أن الأرض وليست

(١) Collins D James **God Inmodernphilosophy** U S A Chicago 1959 P 12

(٢) Gardiner patrick L **Nineteenth. Century philosophy** London New York 1969 P 162

الأجرام هي التي تدور. ألف كوبرنك كتاباً يعرض فيه لآرائه الفلكية بيد أنه لم يجرؤ على نشره مخافة بطش السلطات به[1] لما كانت ستحدثه آرائه من تغيير في النظريات المتوارثة منذ العصور الوسطى.

وجاء جاليلو GaLileo (١٥٦٤ ـ ١٦٤٢) بعد ذلك وأيد نظرية كوبرنك وقال بدوران الشمس حول نفسها، وكانت لآرائه آثاراً بعيدة في إدانته وثورة رجال الدين ضده[2]، هؤلاء الذين كانوا يعتقدون أن الوجود ينقسم إلى عالمين: عالم سفلي وهو العالم الحسي، وآخر علوي وهو عالم الأجرام السماوية.

ونفس الموقف السابق وقفه عالم فلكي آخر هو برونو BRuno (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) الذي رفض الآراء التي تؤكد مركزية الأرض بالنسبة لأية حركة، وأن الله موجود بالإضافة إلى الموجودات، لكن برونو رفض هذه الآراء وذهب إلى القول بأن الله موجود في كل شيء[3]، مما أدى إلى إشعال ثورة الغضب ضده والتي انتهت بحرقه في عام ١٦٠٠.

ثم جاء فرنسيس بيكون Bacon. F (١٥٦١ ـ ١٦٢٦) وهو ينادي بالتجربة والملاحظة ويدعو إلى تأسيس علم جديد يزيد من سلطان الإنسان على الطبيعة، وهو في موقفه هذا ينقد العلم القديم الذي كان يعتمد على النظر أكثر من العمل[4]، وقد قامت دعوة بيكون لسيطرة الإنسان على الطبيعة على أساس الاستكشاف الذي تمثل الملاحظة والتجربة أي منهج الاستقراء مدخلاً له. ويرى بيكون أنه لن يتسنى للإنسان تحقيق هذا المنهج ما لم يحاول تطهير عقله من الأوهام التي يجملها في أربعة هي أوهام القبيلة، وأوهام الكهف، وأوهام السوق، وأوهام المسرح. إن العقل يعود بعد التحرر من هذه الأوهام كصفحة

(١) Fouillée. Alfred: **Histoire de la philosophie** P 223.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

(٤) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ص ٤٧ و ٤٨

بيضاء، أو لوحاً مصقولاً، ويصبح صالحاً لتطبيق منهج الإستقراء[١]

أما توماس هوبز Hobbes (١٥٨٨ ـ ١٦٧٩) فقد قدم فلسفة جديدة في مجالي الميتافيزيقا والسياسة، وحمل على آراء أرسطو الحسية، كما أسس نظرية ميكانيكية جديدة[٢]، فضلاً عن آرائه السياسية.

ثم بدأت الفلسفة العقلية عند رينيه ديكارت DescaRtes (١٥٩٦ ـ ١٦٥٠) الذي أعلى من قيمة العقل، ووضع الألوهية في قمة نسقه الاستنباطي وذهب إلى أن الجوهر هو الله بالمعنى المسيحي الديني، وهو أساس ميتافيزيقاه العقلية كذلك، وبذلك رفض ديكارت تصورات أرسطو والمدرسيين، وحطم جميع الآراء والمعتقدات السابقة[٣]، بعد أن شك فيها منهجياً وأعاد بناءها من جديد. ولقد أثبت ديكارت وجود ثلاثة جواهر هي: الجوهر الإلهي ـ السابق الذكر ـ ثم الجوهر النفسي (النفسي) وماهيتها الفكر والجوهر المادي (الجسد) وماهيته الامتداد[٤].

ولقد سار على نفس مسيرة ديكارت الكثيرون من الفلاسفة في فرنسا وخارجها ممن تناولوا فلسفته، وكانت لهم أنساقهم الفكرية التي مثلت رد فعل لمذهبه العقلي.

ففي مقابل الثنائية التي ذكرها ديكارت للوجود ألا وهي ثنائية النفس والجسد. ذهب إسبينوزا Spinoza (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧) إلى تأسيس مذهب في وحدة الوجود بدافع من تعمقه في دراسة فلسفة ديكارت فاعتبر أن الامتداد الذي هو جوهر الجسد، والفكر الذي هو جوهر النفس صفتان وليس جوهران[٥] كما

---

(١) المرجع نفسه

(٢) Rusell B. A History of western philosophy.

(٣) Descartes, R: Méditations Métaphysique Emile Ihouverez: Libsairie classique Paris 1941

(٤) Ibid

(٥) Jpachim, H Harold Astudy of the Ethics of spinoza. OxFord 1901 P 15 16

تصورهما ديكارت، وبذلك أصبح الله عنده هو الجوهر الوحيد في العالم.

وهكذا تشير فلسفة إسبينوزا إلى الوحدة بين العالم والله فأنه لا يمكن تصور أي شيء في العالم بدون تصور الله يقول سبينوزا: ـ «إلى جانب الله لا يوجد ولا يمكن أن يتصور جوهر»(١).

والله عند إسبينوزا هو العلة الأولى المطلقة، هو علة ذاته وعلة وجود الأشياء التي ينتجها وماهياتها.

وتنتهي ميتافيزيقا ليبنتز Leibinitz (١٦٥٦ ـ ١٧١٦) عن الجوهر إلى تعدد الجواهر الذي قصرها ديكارت على جوهرين، والجوهر عند ليبنتز هو الموناد، هو أساس الميتافيزيقا، (وهو جوهر بسيط لا يشتمل على أجزاء)(٢) والفيزيقا والمعرفة، وسائر أجزاء فلسفته، فالعالم عند ليبنتز يتكون من مجموعة من المونادات، والإنسان وفقاً لذلك مكون من مجموعة من المونادات «المعروفة بالمونادات العاقلة أو الروح، كما يتكون الحيوان من مجموعة أخرى منها تعرف بالنفس الحيوانية Soul أما النبات فإنه يتكون من الانتلخيا أو موناد النبات(٣).

ويتم فعل النفوس وفقاً للقوانين الغائية، في حين تفعل الأجسام تبعاً للقوانين الفاعلية، ويحدث بينهما توافق مرجعه الإنسجام الأزلي أو العناية الإلهية على ما يشير إلى ذلك ليبنتز في فلسفته عن مملكة العناية(٤).

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة التجريبية، بصدد تحديد تصور الجوهر عند بعض فلاسفتها فسوف نجد لوك Locke (١٦٣٢ ـ ١٧٠٤) وهو صاحب فلسفة تجريبية يعتمد على الإحساس في إدراك العالم الخارجي كما يرجع إلى التأمل أو (الاستبطان) من جهة أخرى. والجواهر عند لوك مادية، وروحية تنقسم الأخيرة

---

(١) Spinoza: **L;Ethique,** Traduit par R. Cillois Gallimard 1954 de Finition 6 P 64.

(٢) Carr. W. Herbert: **The Monadology of Leibniz,** M.S.A. Los Angelos 1930 Para I, P 27

(٣) Ibid

(٤) Leibniz **Extraits de la Théodicées,** Par.: Paul Janet 3 édition.

بدورها إلى جواهر متناهية وأخرى لا متناهية[1]

والجوهر عند لوك غير فطري، غير محسوس، ولازم من جهة ثالثة لكي تتقوم عليه الصفات المتعلقة به[2]، وهذا ما حدا به إلى اصطناع فكرة الجوهر أو إفتراضها لأنه ليس له وجود حقيقي لكن العقل يصنعه لكي يحل فيه الصفات العرضية المختلفة. يقول لوك: «والجوهر ما هو إلا فكرة مجهولة تفترض فحسب لتكون حاملاً للكيفيات المختلفة التي لا يمكن أن توجد بدون محور وحامل Upholding وهو ما نسميه بالجوهر»[3].

وتابع هيوم Hume (١٧١١ ـ ١٧٧٦) نفس مسار لوك التجريبي إن لم يكن قد بلغ به نهايته المنطقية، فدرس الإدراك الإنساني، وحلله تحليلاً دقيقاً، كما حلل المعرفة الإنسانية. يذهب هيوم إلى أن المعرفة على اختلاف درجاتها إنما ترجع إلى الإحساس والفكر معاً[4]. اللذان يردان إلى مصدر وحيد هو الآثار الحسية، وهنا تنقسم الإدراكات إما إلى آثار حسية وإما إلى أفكار أو معاني أو علاقات. ولقد تأدى موقف هيوم الحسي الذي بلغ به حد الظاهرية المطلقة التي ترد المعرفة إلى ظواهر لا يربط بينها سوى علاقات تجريبية، إلى إنكار الحقائق والجواهر من الفلسفة فنقد الأدلة على وجود الله، كما نقد دليل المحرك الأول، واعتبر أن موضوع الموجود الضروري لا يستند إلى أصل تجربتنا، لأن التجربة لا تعرض علينا إنفعالاً ضرورياً، كما أنه في وسع المخيلة أن تسلب الوجود عن أي موجود كان. وهكذا أحل هيوم المادة محل الله واعتبرها المبدأ الأول والجوهر[5].

(١) Leibniz: **Extraits de la théodicée par Paul Janet** 3éd Paris. Hachette, 1978. PP. 20 - 21.

(٢) Locke John: **An Essay.** A.C.F Raser. V.II. ch VII. Secl N.Y 1894 P 268.

(٣) Ibid **An Essay:** Book II. ch 23 Para 2 P 392.

(٤) Hume D. **Atreatise of Human Nature,** Edited by Ernest C. Mossner. BI, of the understanding Part I. Sec I P 334 penguin Books, 1969.

(٥) Ibid

ظهر الفلاسفة الفرنسيون الموسوعيون بعد ذلك، وكانت آرائهم الاجتماعية والأخلاقية قد أخصبت مجال المعرفة في عصرهم في فرنسا وخارجها نذكر منهم فولتير VoLtaiRe (١٦٩٤ ـ ١٧٧٨) الذي كان من أكثر المتأثرين بجون لوك الإنجليزي، وممن اعتقدوا بوجود حدود للعقل لا يتجاوزها أبداً، وفي ضوء هذا الاعتقاد، أصبحت المسيحية ديناً يتجاوز الحدود العقلية والطبيعية، ومن ثم فهي مرفوضة. لكن فولتير الذي رفض المسيحية لتجاوزها حدود العقل كان قد أمن بوجود قوة تفوق قوة العقل الإنساني، وقدرته، إنها قوة عالية وفائقة للطبيعة. وقد حاول إثباتها عن طريق العلل الغائية كما كانت له مجهودات كبيرة في مجال السياسة، وفي تعريف الحكومة والإدارة[1].

وبالإضافة إلى هؤلاء الفلاسفة العقليين فقد ظهر فلاسفة آخرون ماديون مثل لا متري La MettRie (١٧٠٩ ـ ١٧٥١) الذي رأى أن المادة هي جوهر الوجود، وأن جميع ما يحتويه الكون ما هو إلا آلة تحكمها قوانين الحركة، ومن ثمة فليس هناك اختلاف كبير وجوهري بين أفعال كل من الإنسان والحيوان. لأنها تنتهي إلى الآلية في نهاية المطاف[2].

أما نظرة لا متري للإله فقد اصطبغت بالمادية. إذ تصور أن وجود إله هو إفتراض لا لزوم له وهكذا تنكر المادية ممثلة في لا متري وجود الإله، الجوهر الديني، وتحاول تأسيس جوهراً مادياً.

وكان للمغالاة في النزعة المادية أثراً في ظهور اتجاه مضاد لها وهو اتجاه العقل والعاطفة. وسوف نبرز فيما سيأتي سطوراً عن رائد المذهب العاطفي أو إن صح هذا التعبير ـ أعظم ممثلي الحركة الرومانتيكية وهو جان جاك روسو Rousseau (١٧١٢ ـ ١٨٧٧) الذي شجع الإتجاه العاطفي إلى أبعد حد وكان

(١) Fouillée A A Histoire de la philosophie, Paris lib. ch. Del Agrave. S.D P. 373

(٢) Ibid

نتيجة ذلك أن نقد العلوم باعتبارها إنتاجاً للعقل، والحضارة باعتبارها محصلة لإزدهار العلوم العقلية، كما عاب عليها تسببها في إفساد حال الإنسان، وهكذا أصبح الإنسان المتحضر في نظر روسو إنساناً فاسداً أفسدت أخلاقه الحضارة والمدنية، وأنه لكي يصلح حاله عليه بالعودة إلى حال الطبيعة، حال الإنسان الأول قبل عصر المدينة ـ تلك الحال التي كان فيها عقل الإنسان تابعاً لإرادته. وفي ضوء ذلك قام روسو بصياغة العقد الاجتماعي، كما أشار إلى أهمية الضمير والواعز الداخلي في الإنسان ونادى بالتربية الذاتية[1]، وتنمية مبادىء الشفقة والمحبة وضبط غرائز النفس. وكان الجوهر في تصوره هو الله. الذي خلق النفس وهو أحد المبادىء التي أراد للإنسان أن يكتشفها بنفسه عندما يبلغ مرحلة النضج العقلي فيعلم حينذاك أن له نفساً، وأن الله موجود.

وإذا انتقلنا إلى الفلسفة الألمانية المثالية وجدنا تصوراً مغايراً للجوهر عند عمانويل كانت Kant (١٧٢٤ ـ ١٨٠٤) الذي وضع فلسفته النقدية من خلال النظر للمذاهب السابقة عليه، كما أعطى معنى جديداً للظاهرة Phenomenon، وأعاد صياغة مصطلح الفينومينولوجيا، فميز بين الموضوعات والأحداث، كما تظهر في مجال الوعي عن الأخرى الموجودة في ذاتها، المستقلة عن التصورات التي تفرضها عليها ملكاتنا الإدراكية. لقد ميز بين عالم الظواهر، وعالم الحقائق أو الأشياء في ذاتها معتقداً بأن ما نستطيع أن نعرفه دائماً هو عالم الظواهر فقط[2] لقد لفت نظر كانت مشكلة الدين التي وقع فيها سابقوه الذين بحثوا في «الدين الطبيعي» المستند إلى منطق العقل الإنساني، كما نظر إلى فكرة العقد الإجتماعي التي روج لها الفلاسفة الفرنسيون والذين بلغوا بها حد تأليه المجتمع. والحق أن بلوغ هؤلاء الفلاسفة حد تأليه المجتمع كان من شأنه أن يقضي على الإرادة الإنسانية التي تمثل أساس العقد الاجتماعي. إن هذا المأزق

(١) Cresson André· La Philosophie Francaise, P U.F Paris 1951 P 15.

(٢) Encyclopedia of philosophy, London 1972; Phenomenology Article, by Richard schmit, Vol 6; P 135

ان يحى إلا بمواقف ثلاث هي:

١ ـ أن يظل المجتمع (النسبي) عند حده النسبي.

٢ ـ كما يظل الإله (المطلق) عند حده المطلق.

٣ ـ محاولة إيجاد علاقة مستمرة بين النسبي والمطلق. وكان هذا هو الحل الذي بادر به كانت وهو يؤسس فلسفته.

لقد أراد كانت أن ينظم المعرفة البشرية، ويبحث عن حدودها والغرض منها[١]. فكانت له مؤلفاته التي عبرت عن اتجاهه في هذا الصدد وهي نقد العقل الخالص، نقد العقل العملي. ونقد ملكة الحكم، لقد أراد كانت للمعرفة البشرية أن تنتظم وأن ينظمها العقل، بما لديه من مقولات. والتجربة هامة في بناء المعرفة غير أنها تحتاج إلى تدخل العقل لتنظيمها[٢] والمقولات عند كانت جوفاء إنها مجرد قوالب تصب فيها المادة الآتية من التجربة، ومن المقولة الجوفاء والمادة الحسية أو التجريبية تتألف الأحكام العلمية، وهي تتميز بأنها كلية وضرورية. ويذهب كانت إلى أن الوجود ليس هو الموضوع المباشر للفلسفة لأن موضوع الأخيرة هو العلم والأخلاق، وهما أمران واقعيان. وهكذا فلا تستطيع الفلسفة أن تجادل في مسوغاتها... إن السؤال الذي يلح في فلسفة كانت هو كيف أن العلم والأخلاق موجودان؟ وما هو أصليهما؟ وكيف نفسر وجودهما؟. وهو هنا لا يسأل عن إمكانهما لأنهما ممكنان طالما كانا موجودين[٣].

ويذهب كانت إلى تصور الجوهر أو المطلق في الله. والذي يتحقق به الخير الأعظم، فهو يرى أنه إذا كان لا بد من وجود سعادة مرتبطة بالفضيلة وعلى قدرها، فلا يمكن أن تتحقق هذه السعادة إلا بوجود علة للطبيعة مفارقة

(١) Kant Emmanuel: **Gritique de la Reason Pure** Traduction J.BARNI Tome II. Paris. Ernest Flammarion P 314.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

لها حاصلة على مبدأ هذا الجمع أو التركيب بين الحدين والمناسبة بينهما «هذه العلة هي الخير الأعظم الأصلي الذي يجعل الخير الأعظم الإضافي ممكناً أي الذي يحقق عالماً يكون خير العوالم»[١].

ثم جاء هيجل HegeL (١٧٧٠ ـ ١٨٣١) الذي تبدأ به الفلسفة المعاصرة، فنظر إلى الديالكتيك الكانتي القائم بين المطلق والنسبي، وأثارته ظروف بلده ألمانيا فأخذ يدعو إلى القومية والكلية (العالمية).

كان أساس الفلسفة عند هيجل هو التفكير والعقل الذي يبين لنا علاقته بالكون وبإله السماء الذي يمثل السلطة والقوة الأزلية والأبدية التي تحدد الأشياء الروحية والطبيعية والشكل اللامتناهي للأشياء[٢] كما يبين الديالكتيك، وهذا الديالكتيك يقوم على مبدأي التناقض والتغير، فكل فكرة تنطوي على ما يناقضها، ومن شأن هذا التناقض أن يحدث تغيراً في الفكرة. . . وهذا التغير من شأنه أن ينقل الذهن إلى فكرة ثالثة تجمع بين الفكرة الأولى ونقيضها فمن الشيء Sythesis إلى ضده Synthesis إلى المركب Antithysis، وهكذا من الشيء إلى ضده إلى المركب منهما حتى يصل إلى الروح المطلق.

والتاريخ عند هيجل هو التقدم في الإدراك الواعي للحرية. ولقد دارت فلسفة هيجل حول نظريته الرئيسية في المطلق بوصفه روحاً، كما أعطى لكلمة «روح» معنى مذهبياً متميزاً ودافع عن تطبيقها على المطلق وهكذا أصبح المطلق عنده أو الروح المطلقة هو الجوهر أو المبدأ[٣] وهو يتحقق عن طريق التوافق بين الذات والموضوع أو بين التصور الداخلي والعالم الخارجي»[٤].

---

(١) Ibid P.P 131 - 132.

(٢) Hegel. G.W: **The philosophy of History,** Intre by. C.J. Friedrich, Dover publications, New York 1956 P 10.

(٣) Stace, W.T: **The philosophy of Hegel.** Dover publication. N.Y 1955. P 30.

(٤) زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة: سلسلة عبقريات فلسفية (٢) ح ١ مكتبة مصر الباب الثاني، الفصل الرابع، مكتبة مصر القاهرة ١٩٧٠.

ثم جاءت الفلسفة المادية يتزعمها كارل ماركس MaRx, K الذي تمثل فلسفته تياراً يسارياً معارضاً لفلسفة هيجل المثالية IdeaLisme، فقد انقسم الفلاسفة بعد هيجل إلى فريقين يمينيين ويساريين. يمثل الفريق الأول بوزانكيت، وغيره من فلاسفة المثالية أما الفريق الثاني فيمثله كارل ماركس وأنلجز اللذين بلغا اتجاهاً بعيداً في المادية، ولربما لعب التاريخ، والظروف السياسية والاقتصادية للمجتمع الروسي دوراً كبيراً في بلورة فلسفة كارل ماركس.

والمادية التاريخية الجدلية هي المذهب الذي نادى به ماركس وتهدف إلى أن المادة هي كل الموجود، وأن مظاهر الوجود على اختلاف أنواعها إن هي إلا تطور متصل للقوى المادية. ولقد ذهب ماركس إلى أن نمو الحياة الإنسانية ومسيرتها يتوقف على الظروف المادية والاقتصادية[١].

أما الفلسفة الوضعية التي تزعمها أوجست كونت Comte (١٧٩٨ - ١٨٥٧) فقد أكدت على مبدأ الواقع، ورأت أن الفكر الإنساني لا يستطيع أن يدرك إلا الظواهر الواقعة المحسوسة وما بينها من علاقات، وعلى هذا النحو تصبح العلوم التجريبية هي مصدر اليقين المعرفي، لا العلوم النظرية التي تعتمد على الأفكار والعلل.

وأهم ما يميز فلسفة أوجست كونت الوضعية هي قوله بقانون الحالات الثلاث Le Loi de trois Etat فهو يذهب إلى أن العقل قد مر بحالات ثلاث[٢] في تطوره هي: الحالة اللاهوتية (الدينية) التي كان العقل يتجه فيها إلى البحث عن أصل العالم ومصيره، وتدرج التفكير الإنساني في هذه الحالة ماراً بمرحلة

---

(١) Wood Allen· Karl Marx, The Arguments of the philosophers, Edited by tedittenderich London, Borton and Henely 1981, P 65.

(٢) يقترح العودة للإستزادة إلى أد. السيد محمد بدوي. مبادىء علم الاجتماع، المكتبة لاجتماعية، دار المعارف بمصر ١٩٦٨، من ص ٨٩ إلى ص ١٠١.

بدائية شبهت فيها الكائنات الطبيعية بحياة أشبه بحياة الإنسان، ثم مرحلة تعدد الآلهة. فمرحلة التوحيد بينها وهي المرحلة الأخيرة، ثم الحالة الميتافيزيقية التي ينظر فيها الإنسان إلى الوجود من خلال العلل الذاتية التي يتصورها تكمن داخل الأشياء وليس من خلال العلل المفارقة، وتأتي الحالة الواقعية في نهاية هذه الحالات الثلاث. وفي هذه الحالة يقتنع العقل بعدم جدوى النظر العقلي البحت، وينكب على التعرف على الظواهر واستكشاف قوانينها، وترتيبها من الخاص إلى العام. وهي مرحلة تحل فيها الملاحظة محل الخيال أو الاستدلال، وتجدر الإشارة إلى أن كونت قد رسم مبدأ الإنسانية وشعارها في ضوء المحبة كمبدأ، والنظام كأساس، والتقدم كغاية[1].

ومهما يكن من أمر الفلسفة الوضعية عند كونت، ومهما يكن من اهتمامها بالعلم، والدعوة إلى الملاحظة والتجربة، وإغفالها للمسار النظري للفكر فإنها تعد شبيهة بالمادية التي تنكر الفكر الفلسفي ومن ثم ينظر إلى كونت باعتباره رائداً من رواد الفكرين العلمي والاجتماعي.

أما إميل دوركيم DuRKheim (١٨٥٨ ـ ١٩١٧) زعيم المدرسة الفرنسية الحديثة لعلم الاجتماع[2] فقد كان حريصاً على أصالة علم الاجتماع، فعرف الظاهرة الاجتماعية، وأخذ على عاتقه مهمة إقامة علم إجتماعي واقعي يهدف إلى كشف القوانين التي تربط ظواهر اجتماعية معينة ببعضها البعض عن طريق استخدام المناهج العلمية القائمة على الملاحظة والاستقراء. أما الجانب النظري من فلسفته فإنه يمثل فلسفة حسية تجريبية واقعية، فالمعاني أو المبادىء العقلية ما هي إلا محصلة فكر المجموع أو الفكر الجمعي؛ وهكذا يصبح مبدأ تصوره للمجتمع هو المبادىء العامة الاجتماعية التي ترتفع فوق مستوى الفكر الشخصي.

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف ص ٣٢٩.

(٢) السيد محمد بدوي: نظريات ومذاهب اجتماعية، دار المعارف ١٩٦٩، ص ٢٢٣. وللكتاب ترجمة بالعربية للدكتور عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، القاهرة.

ولقد استمرت النزعة الوضعية في مذاهب العديد من علماء الاجتماع والفلاسفة نذكر منهم ليفي بريل BRuhl (١٨٩٧ ـ ١٩٣٩) الذي أقام فكره على أساس وضعي[١] فهو يقنع بما هو كائن (موجود) ويفسره، كما يرفض ما ينبغي أن يكون. وقد حذا إيمان بريل بالوضعية إلى تأسيس علم للأخلاق سماه «علم العادات الأخلاقية» يتحدد دوره في ملاحظة القيم الأخلاقية، الذي يرى أنها متباينة تختلف باختلاف المجتمعات، وأنها طبيعية المصدر.

ويأتي هربرت سبنسر SpenceR (١٨٢٠ ـ ١٩٠٣) ويستبعد الميتافيزيقا باعتبارها علم المطلق، مستنداً إلى نسبية المعرفة، فالنسبي في تصوره كان هو الواقعي الذي يتطور[٢] وللتطور قانون يقول ببقاء الأصلح (الأقوى) ومن ثم فسوف يتطور ويتقدم الأقوياء ويسقط الضعفاء وينطوي مذهب سبنسر على إتجاه يمثل أساساً لتقدم النظام الرأسمالي.

ولقد تصورت النزعة الوضعية في الفكر واتخذت أشكالاً وطرقاً جديدة عند أتباع المذهب البرجماتي، ومنهم الفيلسوف الأمريكي تشارلسساندر بيرس Peirce (١٨٣٩ ـ ١٩١٤) الذي اتجه منطق مذهبه العلمي إلى التركيز على الجوانب العملية مع استبعاد الأحكام العقلية، كما بنى تصوراته في ضوء ما ينتج عن الموضوع من آثار عملية. فليس من الضروري أن تؤدي الفكرة إلى تحقيق حسي مباشر، وإنما يكفي أن تعطي لسلوكنا معنى[٣].

وتبع وليم جيمس James. W (١٨٤٢ ـ ١٩١٠) بيرس في مذهب المنفعة وهو يعتبر أن القضية الحقة هي التي ينتج عنها نتائج مرضية أي محققة لمطالبنا، فالحقيقة ليست كما يظن الناس هي تصور مطابق لشيء، كما هو شائع بين الناس، لكنها ذلك التصور الذي يؤدي بنا إلى الإحساس بقيمة شيء ما بالنسبة

---

(١) Hoffing. H: AHistory of modern philosophy vol II London 1935 PP. 465 - 475.

(٢) Ibid.

(٣) Encyclopedia, of philosophy. P 135.

لنا[1]، أو مدى تحقيق الغرض منه.

والبرجماتية تعني في الاشتقاق اللغوي ما هو عملي، وكان بيرس هو أول من وضع هذا المصطلح، والعملية تعني التجريبية، فما هو عملي هو تجريبيبالضرورة، والتجربة عنده لا تقف عند حد الحس، ذلك أن الإحساس ظاهرة نسبية تتعلق بالذات المفردة، ولهذا تمتنع الحقيقة، أو تصبح أمراً محالاً، لكن بيرس يرى إمكان الحقيقة، التي لا تكون إلا موضوعية ومطلقة[2]. كما أفرد لعرض فكرته هذه كتاباً مشهوراً له سماه «تثبيت الاعتقاد». كتبه عام ١٨٧٧ يشير فيه إلى أن الاعتقاد هو مجرد فكرة أو حكم يكون أساس القيام بعمل؛ ومن هنا يرتبط الاعتقاد بالضرورة بما ينتج عنه هذا العمل من نتائج عملية[3]. وحتى على افتراض أن هذه النتائج قد أتت بنتائج سلبية لما نتوقع فإنه إنما يساورنا الشك، الذي يدفعنا إلى إيجاد بديل لهذا الاعتقاد، وهكذا يظل البحث مستمراً عن اعتقاد ملائم وإيحابي وموافق في نتائجه العملية مع ما نرغب فيه. وهكذا يصبح البحث هو طريق الكشف عن الاعتقاد، وهو المنهج المتبع علمياً في هذا المذهب. أما جون ديوي Dewy (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) الذي كان يحب ألا يصفه أحد بأنه مؤرخ عقلي، فقد استمد فلسفته من واقع حياته[4] كما كان مؤمناً بالبرجماتية، فتصور أن المعرفة آلة أو وظيفة تظهر في الإنسان عندما يواجه بعقبة ما. وعندما نقول أن الطبيعة معقولة فمعنى ذلك أننا نغيرها عن طريق عقلنا. وقد سمى مذهب ديوي البرجماتي باسم الوظيفية Fonctionalism أو الأداتية InstRumentalism[5].

ويعود الفكر الإنساني إلى تلمس فكرة الروح على يد هنري بيرجسون Bergson. H

(١) Buchler. Justus: **Philosophical Writing of Peirce.** Dover publications N.Y 1955 P. 11.

(٢) Ibid.

(٣) Peirce: **Ch: The Fixations of Belief: philosophical writings, P. 13.**

(٤) Rorty. Richard: **New Hampshire 1977.**

(٥) Ibid.

(١٨٥٩ ـ ١٩٤١) الذي تحول إلى واحد من أعظم الفلاسفة الروحيين في الفكر الحديث والمعاصر بعد أن أنكر المذهب المادي الذي آمن به من بداية تفلسفه، وانطلقت فلسفته الروحية وهي تؤكد على «الوقائع المباشرة للوجدان»[١] التي تشير إلى أن الحياة النفسية تسير في تيار متصل من الظواهر المتنوعة فالحياة النفسية كيف بحث مختلف تمام الاختلاف عن المادة المتجانسة في جميع أجزائها[٢]، والحياة النفسية هي انبعاث من الباطن، هي خلق مستمر أو ديمومة durée le vie, Elle Progress et dure والديمومة لا ترجع إلى الماضي، كما لا تحتمل التوقعات الضرورية للمستقبل، كما تحتمل الظواهر المادية، فليس الكائن الحي مجرد مركب كما يرى الماديون لكنه يولد وينمو ويهرم ويموت، إنه يكون في ديمومة[٣]. والروح عند بيرجسون هي الديمومة والذاكرة، وعلى هذا النحو فإنه يرى أن أصل الروح والمادة هو التيار الحي أو الحيوي الذي يخلقهما[٤].

ثم يعود الجوهر ويبدو في صورة ذرات أو مركبات عند الفيلسوف الإنجليزي بيرتراند رسل Rusell. B (١٨٧٢ ـ ١٩٧١)، لقد ذهب رسل إلى تأكيد البرهان المنطقي في الفلسفة رافضاً فلسفة النفعيين التي لا تعد أن تكون مجرد تأليفات تدفع لها منافع الإنسان ومصالحه، كما رأى أن المنطق هو أساس دراسة جميع العلاقات الممكنة التي تمثل تأليفات حرة تفصل فيها التجربة، على أن يؤخذ بالعلاقات المطابقة للتجربة، ويستبعد ما عداها. أما أصل العالم الخارجي فإنه يتمثل في الكثرة، أو في الذرات التي تمثل أصوله التي تتألف منها المركبات تلك التي يكون لها خواصها وأفعالها المميزة.

---

(١) Bergson, Henri: **Matiére et mémoire, Essai sur la relation du Corps** A l'edition. 36 Edition, P.U.F Paris 1941 P 81.

(٢) Bergson Henry: **Essai dur les Données Immédiates de la conscience** 28 Edition, Paris félix Alcan 1930 P 61.

(٣) Bergson, Henri: **L'Evolution créatrice**, Paris félix Alcan 8éme Edition 1911 p 55

(٤) Ibid.

وتأتي النزعات الوجودية أو المناهج الوجودية بتعبير أدق وهي تحمل على الفلسفات العقلية حملة شعواء، فترفض العقل، أو البداية بالماهية التي كانت شائعة في المذاهب العقلية على مر العصور، وتسبق الوجود الإنساني على الماهية، وترتفع بالوجود المشخص الفردي فوق وجود المجموع أو الحشد.

وقد مثلت الوجودية ثورة ضد الماركسية، وإن كان سارتر Sartre وهو أحد روادها المشاهير قد حاول التوفيق بين الماركسية وبين الوجودية وذلك من خلال كتابه «نقد العقل الديالكتيكي» الذي صدر له في عام ١٩٦٠[١].

فإذا كان الوجوديون يرون أن الإنسان قد جاء إلى العالم دون أن يطلب المجيء إليه، كما أنه سوف يرحل عنه دون أن يطلب الانتهاء منه، فإن الماركسية مذهب ينادي بالمادة، والتكنولوجيا والثورة الاقتصادية فهما متعارضان. والوجودية ترى أن الفرد غاية في ذاته من حيث أنه بؤرة فلسفته وعين وجوده، وأصل تشخصه. وهو لذلك ليس وسيلة ومن ثم فهي تثور على الحشد، وترفض الجماعة، وهي ضد التمذهب لما تنطوي عليه المذاهب من تقييد للفكر. والوجودية مذهب يدعو إلي حرية الشخص، وتحديد مركزه في ضوء تصرفاته الحرة، والحرية مطلب في الوجودية، لو لم يمارسها الإنسان بأوسع معانيها لصار مثل قطعة من الحجر لا وجود لها، ولا كيان، ولا استقلال. فشرط وجودنا هو ممارسة حريتنا، والإنسان هو معيار تصرفاته، وهو الذي يحكم بصحتها أو فسادها، كما أن له الحق في الزهو بنفسه أو الدحض من شأنها.

لقد بدأت الفلسفة الوجودية وهي تنسلخ عن التيار العقلي، وتبعد عن الماهيات والجواهر الخاصة بالأشياء بالقدر الذي اقتربت فيه من الوجود، الذي يمثل سريان حياتنا الداخلية الشعورية. بعيداً عن منطق العقل، ومن ثم نجد أن

(١) Sartre. J.P: Critique de la Raison dialectique, Marxisme et Existentialisme.
وللكتاب ترجمة بالعربية للدكتور عبد المنعم الحفني مكتبة مدبولي القاهرة.

الفكر الوجودي يتضح بصورة كبيرة من خلال الأعمال الأدبية التي تجسد الفكر المجرد، والتي تكشف عن تدفق الوجود الأصيل في واقعه وتشخصه وفي زمانه.

إن الوجوديين يرون أنه من الخطأ أن ننسب الوجود للأشياء، لأن الحقيقة تكشف لنا عن أن وجودها متحقق بنا فالأشياء لا توجد بدوننا، إن ما يوجدها هو إدراكنا لها وهكذا يصبح إدراكنا لها ووعينا بها هو شرط وجود العالم ككل.

ولما كانت الفلسفة الوجودية لا تسعى لتجريد أفكارها بل تجسيدها، وتحقيقها فإنها لذلك تختلف عن الفلسفة العقلية التي تبحث عن الماهية، وتركز بحثها على موضوعية الأشياء، ومن ثم فإن العالم أو الفيلسوف العقلي لا يتعمق البحث في وجوده كما ينأى عن لحظات الاستغراق في ذاته، وينفصل عنها إلى الخارج في سبيل البحث عن الأشياء في العالم وهي مقطوعة الجذور بنفسه ووجوده.

والوجود الحقيقي هو الذي يتميز بالاختيار والفاعلية. وهو الذي يكون لنا ماهياتنا، ومن ثم فالماهية لا تسبق الوجود لأن الوجود سابق عليها ومكون لها أصلاً.

وفضلاً عن الاختيار يضيف الوجوديون الوعي الذي يتجه إلى الخارج، أي وعي الموجود بما يحدث خارجه، فهو الذي يحقق الوجود الحقيقي، من خلال غيره، ومن خلال ظروفه وحياته، وهو الذي يحقق شرط وجود الذات ويمنحها الحرية والعلو. الذي تمارسه من خلال احتكاكها بالواقع الخارجي وتعاملها مع الآخرين.

والحق أن الاتجاهات الوجودية تختلف باختلاف شخصيات الفلاسفة[١]. فنحن نجد في الوجودية اتجاهات تدعو إلى الحرية المطلقة والتحرر من القيود

---

(١) Bochenski I.M: **Contemporary European philosophy** I.M Bochenski trans from the German by Donald Nivobell. Los Angelos, London 1977.

والضوابط، والمعتقدات الموروثة وقد تمثلت هذه الاتجاهات في أفكار هيدجر Heidegger وابنيانو Abbagnano وجان بول سارتر J.P. SaRtRe، كما نجد اتجاهات أخرى تنزع إلى العقيدة مثل اتجاهات فكر كيركجارد، وكارل ياسبرز Jaspers.

وكان نتيجة للاختلافات الواضحة بين مناهج المفكرين الوجوديين أن اختلفت الرؤية الوجودية لكل منهم، فنجد منهم من ينادي بعزلة الشخص عن العالم وامتثاله أمام الله كما هو الحال عند كير كجارد، إلى من يتصورونه موجوداً في العالم بصورة جوهرية مثل هيدجر، وكذلك عند سارتر الذي عبر عن فلسفة الوجود في أصالتها العميقة[1]، وكذلك ميرلوبونتي، إلى اتجاه يتصوره مرتبطاً بتتابع الأجيال، وبالاتصال مع الآخرين كما عند ياسبرز.

---

(١) يقول هيدجر: «. . . وهل يمكن أن يعيش الإنسان بلا مسكن أو مأوى؟ إن الأشجار تسكن في الغابات، والزهور في الحقول، والإنسان يسكن في البيت ولماذا لا نقول أيضاً أن الطيور تصنع عشها، والحيوانات تحفر جحورها والأسماك تسكن في أعشاب البحر. كل الموجودات تخرج لتحل محلها موجودات أخرى. وأننا في الحقيقة لا نستطيع أن نحدد لحظة الميلاد، ولحظة الموت، أي لحظة الخروج إلى الوجود (الميلاد) أو لحظة الخروج منه (الموت). نقلاً عن الأستاذة الدكتورة نازلي إسماعيل حسين، الفلسفة المعاصرة، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة عين شمس القاهرة ١٩٨٣، ص ١٤.

خـــاتمـة

يتضح لنا بعد هذه الرؤية العامة الموجزة عن تطور فكرة الجوهر ميتافيزيقياً أنها قد مرت بعدد من المراحل، وهذه المراحل أو الحلقات ليست بجديدة على تاريخ الفلسفة، فالفكر دائماً يتجدد ويتغير ويتطور وهو يمر بمراحله، لكن السعي المستمر للبحث عن الأصل أو الجوهر كان هو شغل الفلاسفة الشاغل ومثار تساؤلاتهم، ومحط أبحاثهم التي أفاضت في البحث عن هذا الشيء الكامن وراء التنظيم، الواحد وراء الكثرة والتعدد، الثابت وراء المتغيرات، الباق بعد العدم.

لقد اختلفت الصورة من عصر لآخر، كما اختلف التناول تبعاً لاختلاف وجهات النظر، والتاريخ، فنحن نجد أن فكرة الجوهر التي تناولتها الفلسفة اليونانية في مرحلتها الأولى أو الطبيعية قد نظرت إلى الجوهر نظرة أحادية مادية فتصورته جوهراً واحداً طبيعياً ومادياً. ثم تطورت هذه النظرة بعض الشيء عند المدارس اللاحقة على الطبيعيين فمنهم من تصور الجوهر بالعدد والنغم، أو بالذرة وغيرها...

أما في المرحلة الإنسانية وهي تلك المرحلة التي شهدت تقدماً ملموساً في تصور فكرة الجوهر، فقد إطلعنا فيها عَلى تصورات أكثر تقدماً، وأكثر نضجاً على ما رأينا في تصور سقراط عن آلهة اليونان، ثم قوله بالإله الواحد، وكذلك تصور أفلاطون عن إله الخير، وهو يعبر عن تقدم ملحوظ ومشهود في التصور الميتافيزيقي لفكرة الجوهر. وكذلك فلسفة أرسطو التي أبرزت فكرة المحرك الأول باعتباره أصل الوجود. وعلى الرغم من اختلاف رؤية الفلاسفة حول قدم

مادة العالم أو حدوثها[1] ، وهي مسألة حد خطيرة أثير حولها العديد من المشكلات والمذاهب عند اليونان وغيرهم، وكذلك في فلسفات الدين، كما كانت محل نقاش ميتافيزيقي رغم اختلاف الآراء بيد أن الاتجاه العام في النظر للكون عبر تاريخ الفلسفة الطويل كان يجدّ في بحث دؤوب عن الجوهر أو الأصل أو المبدأ الذي صدرت عنه الأشياء، فكأن هذه المشكلة قد انتهت إلى محاولة إيجاد أصل للعالم أو للوجود حتى مع اختلاف تصورات الإنسان عنها بين دفتي الإلحاد أو الإيمان، السذاجة أو المعقولية وإذا استثنينا مرحلة التصور الطبيعي للجوهر عند اليونان تلك المرحلة التي كان يبحث فلاسفتها في نطاق الفلسفة الطبيعية التي لم تكن تعرف الميتافيزيقا، وأن ثمة موجوداً ميتافيزيقياً متعالياً في قمة الوجود على ما ذهب إلى ذلك أفلاطون مثلاً، لقد كان الصانع عنده في قمة الوجود هو قمة عالم المثل، أو إله الخير، أو الشمس كما سماه في محاورة الجمهورية. أو كما ذهب أرسطو في فكرته عن محرك أول لا يتحرك. أو موجود أول خالق تصدر عنه الموجودات كلها، وهو أول الجواهر وجوداً عند أرسطو، أو يكون هذا التصور على غرار الواحد L'un عند أفلوطين مثلاً. أو تصور الله باعتباره الخالق في الأديان السماوية اليهودية والمسيحية والإسلام. إن تصور الجوهر هو تصور موجود أعلى لا متناهٍ ولا محدود تختلف المذاهب والأديان على اختلافها في نسبة الصفات إليه أو تجريده منها.

وقد لاقت فكرة الجوهر نقداً من بعض المذاهب في الفلسفة، فقد نقد هيوم فكرة الجوهر Substance واعترض عليها، وذهب إلى أنه ليس هناك ثمة ميتافيزيقا للجواهر. وكذلك فعل الحسيين الإنجليز ففكرة الجوهر - في تصورهم - لا وجود لها في الحقيقة أو الواقع لأنها من تأليفات الذهن مثل فكرة العلية التي تقع منها موقع العادة والإضطرار كما يقول هيوم.

أما كانت فقد كان أول من نقد ميتافيزيقا الجواهر، فقد رأى أنها إنما

---

(١) وهي مشكلة قدم العالم أو حدوثه التي كانت لها أهميتها في تاريخ الفلسفة والدين على حد سواء

ترجع إلى عالم ترنسندنتالي يتجاوز المحدود، وحدد هذه الجواهر في ثلاثة هي الله والنفس والعالم، كما وجد أن هذه الجواهر الثلاثة ـ وفي قمتها الألوهية أي الجوهر المطلق الذي نضعه كمبدأ أول فوق الوجود ـ لا وجود لها إلا في أذهاننا، وأننا حينما نتصور أن ثمة نفساً، وثمة عالماً يجمع بين النفوس والأجسام فإنه يتعين علينا أن نتصور ذهنياً أنه لا بد من أن يكون هناك ثمة علة لهذا العالم، وموجد له، وهكذا نتصور أن هذا الجوهر الذي جمع بين وجود العالم ووجود النفوس هو الله.

وعلى هذا النحو فلا يخرج إيماننا بفكرة الألوهية عن نطاق تصورنا فحسب. وهكذا نجد أن كانت يكتشف أن جميع الأدلة على وجود الله زائفة وكاذبة، وأنه ليس في إمكاننا البرهنة على الوجود الإلهي مهما فعل الفلاسفة ـ قبل كانت ـ في براهينهم وأدلتهم على الوجود الإلهي.

وسواءً كان الجوهر الإلهي ميتافيزيقيا خالصاً أم دينياً خالصاً فإن المشكلة الأساسية التي تواجهنا بهذا الصدد هي فعل هذا الجوهر. فهل هو قديم، وموجود قبل الحركة والزمان مع أنه يعتبر أصل الحركة (المحرك الأول) وغير ذلك من الأمور. وهل هو موجود أول مطلق، لا علاقة له بالوجود، يفيض دون أن يشعر بحقيقة فيضه كما هو الحال عند أفلوطين.

وأيّا ما كان الأمر فبين مسألتي القدم والحدوث تبرز مشكلة تبرير الخلق في الزمان التي حاول كل من أفلاطون وأفلوطين حلها بطريقة مبتكرة، وكذلك فعل بيرجسون في الفلسفة المعاصرة. بينما نجد أن القول بالقدم يجمد فكرة المطلق، كما يجمد فعلها وهنا تبدو مشكلة الخلق والفعل الإلهي من المسائل الهامة التي تعتثر الفكر الميتافيزيقي والديني على حد سواء.

مصادر البحث

١ ـ المصادر العربية
٢ ـ المصادر الأجنبية
٣ ـ دوائر معارف

١ ـ المصادر العربية :

١ ـ الكتاب المقدس: العهد القديم.

٢ ـ أرسطو طاليس: الطبيعة ترجمة اسحق بن حنين، حققه وقدم له د. عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر، القاهرة ١٩٦٤.

٣ ـ السيد محمد بدوي: نظريات ومذاهب اجتماعية، دار المعارف ١٩٦٩.

٤ ـ زكريا إبراهيم: هيجل أو المثالية المطلقة، سلسلة عبقريات فلسفية (٢) جـ ١، مكتبة مصر، القاهرة ١٩٧٠.

٥ ـ علي سامي النشار: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام جـ ١، دار المعارف ١٩٦٦.

٦ ـ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفلسفة اليونانية، دار الجامعات المصرية ١٩٧٤.

٧ ـ محمد علي أبو ريان: أصول الفلسفة الإشراقية، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت ١٩٧٨.

٨ ـ نازلي إسماعيل حسين: الفلسفة المعاصرة، مكتبة الحرية الحديثة، جامعة

عين شمس، القاهرة ١٩٨٣، ص ١٤.
٩ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، مكتبة النهضة المصرية ١٩٦٦
١٠ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف د. ت.

٢ ـ المصـادر الأجنبيـة: ـ

1 - Aristotle: **Metaphysics, the works of Aristotle Ross.**W.D Oxford 1923.
2 - Augustin, Saint: **Les confessions,** Paris Flammarion Editéur S.D.
3 - Buchler. Justus: **Philosophical Writings of peirce Dover** pubLications, N.Y. 1955.
4 - Bréhier, Emile: **Histoire de la philosophie Tome I, II, Paris Félix Alcan, 1929.**
5 - **Burnet, John: Early Greek philosophy,** 4 the Edition, London, London 1943.
6 - Bochencki., I.M:, Contemporary European philosophy, trans from German by Donald Nicobell, Los Angelos London 1977.
7 - Bergson; H: **Matlére et mémoire,** Paris 1941.
8 - Bergson; H: **Essai sur les données Immédiates de la Conscience** Paris, félix Alcan. 1930.
9 - Bergson; H: **L'Evolution créatrice,** Paris Felix Alecan 1911.
10 - Carr. W. Herbert: **The Monadology of Leibniz. U.S.A;** Los Angelos 1930.
11 - Collins. D. James: **God in Modern philosophy U.S.A** Chicago 1959.
12 - Cresson; A: **La philosophie Francaise, P.U.F,** Paris 1951.
13 - Descartes, R: Méditations Métaphysique Emile thouverez, Librairie cLassique, Paris 1941.
14 - FouiLLée. Alfred: Histoire de la Philosophie, II edi, Paris.
15 - Gardiner patrick, L: Ninettenth century philosophy, London, N.Y 1969.
16 - Guthrie: A History of Greek philosophy Cambridge 1962.
17 - Gomperz, th: **Greek thinkers;** OxFord 1943.
18 - Hoffding. H: **A History oF Modern philosophy** London 1935.
19 - Hume; D: **Atreatiste of Human nature edited** by Ernest messner. BL, Part I Penguin books 1969.

20 - Hegel. G.W **The philosophy of History introduction** by C.J.F Friedrich, Dover publications, N, Y 1958
21 Jankélé vitch, vladimir· **philosophie premiéré** Paris P F
22 Jeager, Werner **The ideals of Greek culture by Gilbert Hight V II** OxFord 1944.
23 - Joachim H· Haroid: **Astudy of the ethics of Spinoza** OxFord 1910.
24 - Kant, Emmanuel. **Critique de la reason pure.** Traduction, J Barani, Paris Ernest Flammarion
25 - Lockéze - Rez, **Piérre: Les Idées, Morales, sociales et politiques de platon,** Paris 1938.
26 - Leibnize; G: **Extraits de la théodicée Par,** paul. Janet, Paris hachette 1878.
27 - Maritain; jacques: **Élements de philosophie** Paris 1920.
Platon: **Le Banquet; Oeuvres de platon,** Par chambry, Paris 1919.
28 - Peirce; ch: **the Fixations of Belief,** philosophical Writings.
29 - Russell. B: **A History of Western philosophy Book I,II** London.
30 - 1977.
31 - Rivaud. A: **Le probléme de devenir et la notion de la matiere dans la philosophie Greque,** Paris 1905.
32 - Rorty. Richard: **New studies in the philosophy of John Dewey,** Hanover, N.Y Hampshire 1977.
33 - Richard, H. popkin; Vrum stroll: **Philosophy Made simple, N.Y 1956.**
34 - Robin. L: Platon' Alcan, Paris 1938.
Sartre. J.P: **Critique de la Raison dialectique Marxisme et.**
35 - ExisitaLisme.
36 - Spinoza: **L'Ethique; Traduit Par, P.** caillois GaLLimard 1954.
Stace W.T: The phiLosophy of Hegel Dover publication N.Y.
37 - 1955.
38 - Wahl, Jean: **The philosopher's way Oxford,** N.Y 1948.
39 - Wood. Allen: KarL Marx, the **Arguments of the philosophers.** London, Boston, and henely 1981.
40 - Zeller: **Qutlines of the history of Greek philosophy, London 1948.**

٣ ـ دوائـر معـارف :

'ncyclopedia of philosophy, London 1972.

الفصل الثالث

باركلي
رائد الفلسفة اللامادية

تقديم عام في الصلة بين المذهبين التجريبي والإسمي:

تعد مشكلة الصلة بين الوجود والمعرفة من المشاكل الهامة التي طرحت ذاتها على بساط البحث الفلسفي منذ أقدم عصوره، فقد ذهب الفلاسفة منذ مطلع عصر الفلسفة يتساءلون عن حقيقة الصلة بين الوجود والمعرفة.

وإذا تصفحنا تاريخ الفلسفة للكشف عن هذه العلاقة ودور المفكرين فيها وجدنا أن من بينهم من حاول أن يطابق بين الوجود والمعرفة تشهد بذلك فلسفة بارمنيدس Parmnides فقد تصور أن الوجود موجود في كل الأشياء، فذهب يؤكده بصفة مطلقة، ثم تبعه تلميذه زينون Zeno في نفس ذلك الاتجاه. وجاء مذهب هيرقليطس في التغير والصيرورة لكي يؤكد نفس مسار الفكر السابق فذهب إلى أن الحركة أو التغير تشير إلى العدم والفراغ، فالوجود هو الموجود أو الوجود الثابت الأزلي.

أما سقراط فقد تمثل الوجود عنده في معاني الفضيلة والخير والعدالة وغير ذلك من المعاني، ومن ثم فقد ارتبط الوجود عنده بالماهيات.

وذهب أفلاطون من بعد سقراط ينادي بمشاركة المحسوسات في المثل التي هي الموجودات الحقيقية إلى حد أنه قد أرجع الوجود والمعرفة إلى مبدأ واحد هو الخير بالذات أو (شمس العالم المعقول) على حد تعبير مذهبه.

ويأتي أرسطو ـ المعلم الأول ـ فيجعل من الوجود موضوع الفلسفة الأولى ويقصد به الوجود بما هو موجود، وهو أول المعاني في الذهن وأوضحها وأشملها، بل وأكثرها واقعية في الخارج، ولهذا يمكننا القول أن فكرة الوجود عند أرسطو كانت تعني أن يكون الوجود أولي وعام داخل الذهن وواقعي خارجه.

ولقد استمرت مشكلة الصلة بين المعرفة والوجود مثار بحث الفلاسفة وجدلهم خلال العصر الوسيط، فانقسم المفكرون بصددها إلى طائفتين هما الأسميون والواقعيون، وكانت القضية المطروحة بينهما حول ما إذا كانت للجواهر الثانية وجوداً في الخارج مثل وجود الأشياء أم لا، وكان اتجاه الاسميين يتحول إلى اعتبار الكليات مجرد ألفاظ نستعملها فحسب في حين اعتبرها الواقعيون موجودات حقيقية مثل القديس أوغسطين.

أما موقف الإسلاميين من هذه المشكلة فقد تبلور في قسمة الوجود إلى ممكن وواجب، وهذا التمييز هو ما يلحق الوجود بما هو موجود، وهو ما أقام عليه الفلاسفة الإسلاميون برهانهم الوجودي على وجود الله OntoLogical Proof.

ويبرز هذا البرهان خاصة في فلسفة ابن سينا الذي يتصور الوجود من حيث هو كذلك منقسم إلى ممكن وواجب، وأن كل موجود ممكن الوجود إلا الله سبحانه وتعالى لأنه الواجب الوجود.

وقد تسلم القديس أنسلم هذا الدليل بعد ابن سينا وحذا حذوه ثم تبعه فلاسفة المذاهب الحديثة أمثال: ديكارت وليبنتز.

وإذا ألقينا نظرة على مذاهب الفلسفة في العصر الحديث وجدنا أن مشكلة الصلة بين المعرفة والوجود أخذت شكلاً جديداً فظهرت مشكلة الماهيات التي سميت عند ديكارت Descarts بالأفكار. وبدأ الجدل حول صلتها بالوجود الخارجي، وكان مذهب ديكارت مثالاً بارزاً يشير إلى مشكلة العلاقة بين المعرفة والوجود فيربط بين الفكر والوجود، ويؤكد على أن الأشياء التي ندركها بعقولنا في وضوح وجلاء هي أشياء موجودة، فالفكر عنده يعرض الوجود ويمثله أو يشخصه، ليس أدل على ذلك من عبارته الشهيرة: «أنا أفكر إذن أنا موجود».

ويجب ملاحظة أن وظيفة الفكر عند ديكارت كانت تقوم على مجرد

وصف الوجود الذي أسسه الكائن الكامل اللامتناهي، وبذلك تصبح الألوهية هي سند المعرفة ومعيار صحتها. وهذا ما دفع بمالبرانش ـ وهو أحد تلامذة ديكارت الأوفياء وأحد الذين حافظوا على روح مذهبه ـ إلى الارتماء في أحضان الألوهية بتصوره عن نظريته في «الرؤية في الله»، فإنه ينتهي وبفضل أمانته على مسار المذهب الديكارتي إلى أن فعل المعرفة يعني معرفة الأفكار أو الموجودات الحقيقية، وهو يتأتى عن طريق الانتباه الذي يعد بمثابة صلاة للنفس تتجه بها إلى الله لكي يهبها المعرفة. فبدلاً من أن يتجه الذهن وهو في حالة وضوح وجلاء إلى معرفة الحقيقة المستندة ـ في نهاية الأمر ـ على الله كما جاء عند ديكارت أصبحت النفس تستطيع المعرفة عندما تتوجه إلى الله في خشوع وانتباه، كأنها في حالة صلاة لكي يهبها الله المعرفة، وبذلك تحول السند الإلهي الذي أشار إليه ديكارت إلى منبع للمعرفة ذاتها عند مالبرانش، بحيث أصبحت النفس ترى موضوعاتها في الله، فكأن الوجود في تصور مالبرانش يصبح داخلاً في نطاق الذات الإلهية.

ولقد تابع المذهب العقلي لديكارت الكثيرون من الفلاسفة الذين انتهجوا منهجه وتابعوا مسيرته العقلية، فرأوا أن معرفة الحقيقة هي شيء مستقل في العقل، وأن المعرفة لا تعد أن تكون تصورات أو أفكار، وهم ينقسمون إلى فريقين: أحدهما يرى أن الأفكار فطرية والآخر يرى أنها في مستوى أعلى منه.

وظل الحال على ما هو عليه في النظر إلى الماهيات إلى أن ظهر الفيلسوف الألماني النقدي عمانويل كانت الذي أحدث مذهبه ثورة في مجال المعرفة، خاصة بعد أن أثبت أن الذات هي التي تؤسس الموضوع الذي لا يمكن أن يتشكل بعيداً عن الذات العارفة لأنه إنما يتشكل بحسب موقف الذات منه، وعلى هذا النحو فقد أكد كانت على أولية المعرفة وتقدمها على الوجود. أما الواقعيون، فقد نظروا إلى الموضوع الخارجي باعتباره قائماً لا يتغير ولا يتأثر نتيجة دخوله في علاقات مع الذات العارفة، وهكذا يظل الموضوع عند أتباع الواقعية الدجماطيقية في حالة انفصال كامل عن الذات الذي تعجز عن النفاذ إليه

أو تحويره أو تبديله، ومن ثم يصبح الوجود في تصور الواقعيين بعيداً عن تأثير الذات العارفة، ثابتاً لا يتغير ولا يتبدل.

ومن الملاحظ أن هذا الموقف يأتي على نقيض الموقف الكانتي الذي يتغير فيه الواقع من خلال الذات العارفة.

وإذا انتقلنا إلى بحث موقف الماديين، وجدنا أنهم يجعلون موضوع المعرفة مادياً خالصاً، بل ينكرون الحديث عن النفس والجسد، ويجعلون النفس موضوعاً حسياً خالصاً ويبرز هذا المذهب فلسفتي هوبز وجاسندي.

وإذا تناولنا موقف المذهب التجريبي الإنجليزي، وجدنا أنه يقف ضد المذاهب التصورية، وكذلك المذاهب التي اعتمدت على السند الإلهي في المعرفة. فإذا استثنينا «باركلي» في بعض مواضع فلسفته (مثل نظرية العلامات أو الرؤية) فسوف نجد أن الفلاسفة الإنجليز يهملون ما وراء الحس، ولا يعترفون إلا بالوجود الحسي باعتباره المصدر الوحيد للوجود بل للوجود الحق، كما أنهم لا يقيمون وزناً لثمة تجربة غير التجربة الحسية التي يعتبرونها معيار الحكم بالوجود أو عدمه.

هكذا تتباين اتجاهات الفلاسفة في موضوع الصلة بين المعرفة والوجود.

ولما كانت مشكلة الوجود (الانطولوجيا) من أعسر وأهم المشكلات التي تناولتها الفلسفة بالجدل عبر تاريخها الطويل منذ عصر اليونان وحتى مطالع العصر الحديث والمعاصر، فقد رأينا أن نعرض لعدد من المذاهب الفلسفية مبينين من خلالها مسار هذه المشكلة التي تعد من أهم المشكلات الفلسفية، وخاصة في صلتها بالمعرفة، أو مشكلة إدراك الإنسان للوجود وحدود معرفته به.

ولما كان قد سبقت لنا الإشارة ـ في كتاب سابق عن ديكارت ـ إلى نصيب هذه المشكلة، وما حظيت به من اهتمام في مذهبه العقلي التصوري، وفي ضوء موضوع الماهيات والأفكار التي برزت من خلال هذا المذهب الرئيسي في القرن

السابع عشر؛ فقد كان لزاماً علينا منطقياً أن ننطلق بعد دراستنا للمعرفة التصورية العقلية إلى دراسة المعرفة الواقعية التجريبية عند فيلسوف مثل جون لوك، ثم نبحث بعد ذلك في أثر نتائج هذين المذهبين في بزوغ نزعة ثالثة عرفت بالنزعة الإسمية أو المذهب اللامادي عند باركلي مؤسس المذهب اللامادي.

وهكذا فقد رأينا في هذا البحث الجديد أن نعالج نظرية المعرفة في صلتها بالوجود في ضوء المذهب التجريبي عند لوك، ثم ننطلق منها إلى الكشف عن آثار النتائج المترتبة على المذهبين العقلي والتجريبي على هذا الضرب الجديد من الفلسفة الإنجليزية لباركلي والتي عرفت باللامادية ثم نبين الأسباب التي دفعت إلى ظهور هذا المذهب اللامادي الروحي في المجتمع الإنجليزي الذي اتسم بنزعته التجريبية الحسية والتي عبر عنها مذهب لوك التجريبي وسوف أحاول إجمال المبررات التي دعتني لمعالجة مثل هذا الموضوع في هذا البحث على النحو التالي:

١ ـ إن البحث يتعرض لبحث مسألة هامة، وهي مشكلة الصلة بين المعرفة والوجود التي تبرز من خلال الإدراك الإنساني لحقيقة العالم الخارجي، وعلاقة الذات المدركة بموضوع الإدراك أو مشكلة ذاتية الإدراك الحسي أو موضوعيته.

٢ ـ لما كان البحث يتناول تاريخ وتحليل وتقييم للنزعة التجريبية مروراً بعصور الفكر المختلفة، فقد استلزم ذلك منا أن نلقي الضوء على مضمون المذهب التجريبي عند لوك وقد كشف لنا ذلك عنه باعتباره فيلسوفاً وصاحب نظرية في المعرفة. فضلاً عن كونه سياسياً وأخلاقياً وتربوياً ورجل دين كانت له نظرة ثاقبة في معقولية العقيدة المسيحية.

٣ ـ لقد دعتنا ضرورة إلحاق باركلي ممثل هذا البحث إلى الكشف عنه باعتباره ممثلاً لمذهب مثالي روحي كان جديداً إن لم يكن غريباً على مجتمع ألف التفكير المادي واستمد معارفه من مصدر الحس والتجربة الحسية.

٤ ـ لقد كان من الضروري في عرض هذا الموضوع أن نتناول جوانب

مشكلة المعرفة والإدراك الحسي في ضوء مذاهب فلاسفة ثلاثة هم ديكارت ولوك وباركلي. أما الأول فقد كان لنا معه لقاءً طويلاً على صفحات كتاب سابق هو «ديكارت أو الفلسفة العقلية»[1]. حيث تعرضنا من خلال دراسته إلى البحث في علاقة مذهبه بالمذهب التجريبي واللامادي عند لوك وباركلي. وقد انتهينا من بحث مشكلة المعرفة عند الأول ونحن نحس بالحاجة الملحة إلى دراسة مذهبي لوك التجريبي وباركلي اللامادي لكي نستكمل جوانب مشكلة المعرفة الخاصة بالإدراك الحسي، وذلك لما يربط بين هذه المذاهب الثلاثة من صلات منطقية، كما كان لنا حظ التأليف في فلسفة لوك التجريبية، في كتاب لاحق لكتابنا «ديكارت أو المذهب العقلي» فعرضنا لمذهب لوك التجريبي، ولنظريته في المعرفة التجريبية من خلال كتابنا عنه.

٥ ـ ولقد عرفنا من خلال البحث السابق عن ديكارت أن باركلي قد وجه نقده إلى فكرة الامتداد الديكارتي لأنه شيء لا يجوز البرهنة عليه، كما أنه من جهة أخرى لا يمكن البرهنة عليه من خلال المادة، لأنها شيء لم يعرف بعد تمام المعرفة، كما أنه لا يمكن وصفها أو حتى البرهنة على وجودها.

وسوف يطلعنا هذا البحث على نقد آخر من باركلي يرفض فيه الصفات الثانوية للمادة التي اعتبرها وثيقة الصلة بالذات معتمدة عليها، ورأى أن هذه الصفات لا تفيد في معرفة الشيء محاولاً بذلك أن يضع الكيفيات الأولى على نفس المستوى النسبي للكيفيات الثانوية لأن أشياء العالم المادي هي مصدر المعرفة بجميع كيفياتها.

٦ ـ يعد البحث محاولة للكشف عن دور الامتداد الديكارتي والكيفيات الثانوية عند لوك في ظهور المذهب اللامادي عند باركلي.

---

(١) ديكارت أو الفلسفة العقلية سلسلة أساطير حكمه في الفلسفة الحديثة المعاصرة، رقم (١) دار المعرفة الجامعية ٩٨.

تمهيد في معنى وتاريخ النزعة الإسمية :

قبل أن نسهب في عرض تاريخ النزعة الإسمية نود الإشارة إلى معنى هذه النزعة، فالإسمية نظرية تذهب إلى اعتبار موضوعات التفكير مجرد ألفاظ، وأن اللفظ الكلي[1] ليس له معنى أكثر من مجموعة الأشياء التي ينطبق عليها.

ولقد دأب الفلاسفة اليونانيون على التطلع إلى الماهيات باعتبارها مصدراً للثقة بالعلم والحقيقة، فإذا نظرنا إلى سقراط وهو أول الفلاسفة الحكماء الذين افتتحوا مرحلة جديدة في تاريخ الفكر اليوناني، وهي مرحلة لم يعهدها من قبل، ألا وهي مرحلة النظر إلى باطن الإنسان وسبر أغوار ذاته، وتعريفه بقيم الحق والخير والجمال ـ وجدنا أنه يهتم كثيراً بالبحث في الماهيات[2] أو التصورات، وكان الدافع الذي حذا به إلى ذلك ما لمسه من أضطراب الفكر، وغموض الحقيقة على أثر الدور الذي لعبه جماعة السوفسطائيين في الفكر، فقد تلاعبوا بالألفاظ وبدلوا الحقائق بما يتوافق مع أهوائهم ومصالحهم، كما تاجروا بالعلم، ونكسوا موازين القيم والأخلاق، وفي وسط هذا المناخ الفكري الذي اهتزت فيه الحقائق، وأطيح بالعلم ذهب سقراط يبحث عن الحقائق في أصولها أو ماهياتها[3] وانطلق من هذا البحث الرئيسي إلى تنمية الأخلاق والقيم الفردية، والدعوة إلى الفضيلة، والمناداة بحب المعرفة والسعي إليها. وعلى هذا النحو فإن بداية البحث في الماهيات، أو الحقائق إنما ترجع إلى سقراط الذي إنتهى بحثه في الماهيات إلى أفلاطون الذي أقام عالم الماهيات ذاتها، فتصوره عالماً مستقلاً عن عالمنا الأرضي، وعن الكثرة والتغير، وأطلق على هذا العالم المكون من الماهيات «عالم المثل»[4] ولكن الحال لم يطل بأفلاطون

---

(١) يتابع الغالبية العظمى من الإسميين هوبز فيذهب إليه عن ارتباط الأشياء التي ينطبق عليها العهد الكلي بعضها ببعض وذلك لما بينهما من تشابه، وقد صارت هذه النظرية (تشابه) في نظر البعض، صورة خفية للمذهب الواقعي حيث يصبح التشابه هو نفسه معنى كلي.

(٢) Aristote **Mètaphisique** V I, ch. 6. P 8. London 1932.

(٣) Ibid.

(٤) Burnet, John: **Greek philosohpy** P I, Thales toplato London 1927, P 33.

على الاعتقاد الكامل في الماهيات المطلقة المجردة، فقد أشار في بعض محاوراته الأخيرة إلى أن هذه الماهيات تشارك في الكثرة والتغير، وقد شاركه أرسطو في هذا الاتجاه فقال بأنه لا علم إلا بالكلي أو الماهية، التي هي موضوع العلم.

ورغم أن هؤلاء الفلاسفة الرواد قد تعرضوا لمسألة الكليات أو الماهيات بيد أنهم لم يبحثوا في مسألة وجود التصورات، وهل هي موجودة في الواقع أم لا.

ولقد استمر الجدل والنقاش بصدد موضوع الماهيات زمناً طويلاً بعد أرسطو، واختلفت الآراء حول وجودها فقد قال البعض بأنها ليست إلا تجريدات خالصة وصوراً ذاتية موجودة في النفس مثل الرواقيين، ومن ثم يصبح الكلي موجوداً في النفس والذهن، والجزئي خارجهما ولذلك فلا وجود خارج الذهن إلا للأشياء المحسوسة.

وجاء العصر الوسيط وقد اختلفت الآراء حول وجود الماهيات أو تصورها فقد هاجم القديس أنسلم S.Anselm (١٠٣٣ ـ ١١٠٩) أتباع النزعة الاسمية ودافع عن الوجود الواقعي للكليات، كما كان وليم دي شامبو Guillame de Champeaux (١١٢١) من أشد المتحمسين للوجود الواقعي للأجناس والأنواع[1].

أما وليم كام فيتجه في خلال القرن الرابع عشر إلى تقرير النزعة الإسمية، فيرى أن الكلي وهماً لا وجود له في العالم الواقعي ولا يوجد إلا في الذهب فحسب.

ولقد ظلت مشكلة الماهيات قائمة تتناولها أذهان الفلاسفة حتى مطالع العصر الحديث. إلى أن جاء باركلي وأخذ يدافع عن المذهب الإسمي، ويرفض

---

(١) يحيى هويدي: باركلي، دار المعارف بمصر ٢٢.

الأفكار المجردة التي تهدم الحقيقة.

وسوف نتناول في هذا البحث الفلسفة اللامادية عند باركلي رائد المذهب الإسمي في العصر الحديث أما طريقة التناول فسوف نتناولها انطلاقاً من الموقف التجريبي[1] والحسي للوك عن العالم المادي.

أما تناولنا لموضوع الفلسفة اللامادية فسوف يتم في ضوء هذه الموضوعات التالية:

١ ـ حياة باركلي (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣).

٢ ـ مؤلفاته مع التعليق عليها.

٣ ـ موقف لوك التجريبي من المعرفة أو المدخل إلى المعرفة عند باركلي.

٤ ـ الفلسفة اللامادية عند باركلي في ضوء تصورية ديكارت وتجريبية لوك.

٥ ـ المذهب اللامادي.

٦ ـ نصوص باركلية من كتاب مبادىء المعرفة البشرية.

١ ـ حياة باركلي: (١٦٨٥ ـ ١٧٥٣):

فيلسوف إنجليزي. ولد في إيرلندا في بلدة كيلكيني KILKENNY في يوم ١٢ مارس ١٦٨٥. كان جورج هو الابن الأكبر لوالده[2]، كما كان أخاً لستة أشقاء.

---

(١) تشتق كلمة التجربة من اللفظة اليونانية Empiria ومعناها التجربة، وهي تعني استخدام المناهج التي تقوم على التجربة العملية لا على المبادىء النظرية المسمى بها. وتعني التجربة بمعناها الفلسفي استناد معرفة برمتها إلى الخبرة، وكان الفلاسفة الإنجليز هم أول من أسهم في تنمية الحركة التجريبية وتمثل الأفكار النظرية والقضايا مقضتى الخلاف بين التجريبيين والعقليين على ما يطلعنا على ذلك تاريخ الفلسفة.

(٢) Encyclopedia Britannice.

تلقى باركلي تعليمه الأولي في مدينة كيلكيني، ثم التحق بعد ذلك بكلية الثليث في عام ١٧٠٠، وكان مقرها دبلن العاصمة حيث استكمل فيها دراساته وأبحاثه في الليسانس والماجستير، عين قسيساً في عام ١٧٠٩ وكان يبلغ من العمر الرابعة والعشرين[1].

وفي عام ١٧١٣ رحل باركلي إلى لندن وعمل في وظيفة واعظ في كنيسة أحد اللوردات الإنجليز، كما اختلط في هذا الوسط بكبار الساسة، وتعرف على أعضاء حزب المحافظين.

غادر باركلي إنجلترا مرة أخرى وسافر إلى إيطاليا بعد أن اصطحبه اللورد بصفته واعظاً خاصاً له، لكنه عاد إلى لندن عام ١٧١٤، ثم سافر إلى إيطاليا بعد عامين حيث كان يعمل مدرساً خاصاً لابن أحد أثرياء الإنجليز.

قام باركلي بجولات كثيرة في أرجاء أوربا، مثل إيطاليا وفرنسا حيث التقى بمالبرانش هناك[2] كما فكر في الذهاب إلى أمريكا في سبيل تحقيق هدف ديني في التبشير بالمسيحية غير أن أحلامه في هذا الصدد لم تتحقق.

وفضلاً عن اهتمامات باركلي الميتافيزيقية فقد كانت له اهتماماته الدينية التي تشهد بها مؤلفاته اللاهوتية والمراكز الدينية التي شغلها.

وبعد أن قضى باركلي حياة حافلة بالنشاط والحركة والفكر توفي في ١٤ من يناير عام ١٧٥٣.

وسوف نحاول فيما سيأتي إلقاء الضوء على مؤلفاته المتنوعة بغرض الإحاطة بالهدف من كتابة كل منها حتى يتسنى لنا الوقوف على الجوانب المختلفة لفلسفته اللامادية، ولفكره الديني.

(١) Wright; W.K.A History of Modern Philosophy. N. P 1942.

(٢) A.A. Luce Berkeley and Malebranche A Study in the Origins of Berkeley's thought, OxFord 1967 P 45

٢ ـ مؤلفاته:

١ ـ «كتاب الجماهير» (١٧٠٥ ـ ١٧٠٧) Common Place Book وهو يشرح في هذا الكتاب موقفه من حقائق الكتاب المقدس التي كان ينحاز لها. متفقاً مع الآراء الشائعة للعامة. الذين لم يرهقهم البحث.

٢ ـ «نحو نظرية جديدة في الضوء» An Essay Towards a new theory of Vision كتب هذا المؤلف أثناء عمله قسيساً عام ١٧٠٩، وكان يرمي من وراء كتابته الإشارة إلى أهمية حاسة اللمس في المعرفة، وأن الرؤية لا تستند إلى حاسة البصر بما كان يعني به من طرف خفي إلغاء الوجود الخارجي أو الظاهري للأشياء، وقصر المعرفة على الإدراك الحسي وعلى الرغم من أن هذا الكتاب كان محدود المجال بيد أنه نال حظاً كبيرا من الشهرة.

٣ ـ «رسالة في مبادىء المعرفة البشرية» A Treatise Concerning the Principled of Human Knowledge وهو الكتاب الرئيسي لباركلي الذي شرح فيه مذهبه، وهاجم فكرة الجواهر، كما رد الصفات الثانوية والأولية للمادة إلى الصور.

٤ ـ المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس Three Dialogues between Hylas and Philonus يمثل هذا الكتاب الذي ظهر في صورة «محاورة» محاورة بين شخصين أحدهما مادي وهو هيلاس، والآخر لا مادي ويمثله فيلونوس. وينطوي هذا الكتاب على محاولة لهدم المذهب المادي، وإقامة مذهب لا مادي[١].

٥ ـ «رسالة في المحافظة على بقاء بريطانيا العظمى» Essay Towards the Prevention of the ruin of Great Britain. وهو مؤلف يعالج فيه باركلي جوانب اجتماعية تتعلق بالاتجاه نحو إصلاح مجتمعه.

(١) Ibid

٦ ـ «في الحركة» De Motu (١٧٢١) وهي رسالة تتعلق بالعلم، يرفض فيها الأفكار وينتهي منها إلى التأكيد على نسبية الحركة، وأنها لا تفهم إلا بالقياس إلى جسم متحرك[١].

٧ ـ «المحلل» The Analyst و «السائل» The Querist (١٧٥٣) وتمثل الأخيرة مقالة في الإصلاح الاجتماعي والأخلاقي لموطنه الأصلي إيرلندا.

ولم تقتصر مؤلفات باركلي على عرض مذهبه اللامادي فحسب، كما لم تقتصر على رسائل الإصلاح الاجتماعي والأخلاقي فنجده يكتب في الطب كتاباً قيماً بعنوان الحلقات «Siris» نشره في عام (١٧٤٤) حيث عرض فيه اكتشافه الجديد لمادة ماء القطران والنتائج التي تترتب عليها في معالجة الأمراض.

وكان لباركلي فضلاً عن كتاباته السابقة مؤلفات قيمة تتعلق بالجوانب الدينية، نذكر منها كتاب الخضوع السلبي Passive obedience (١٧١٢) الذي تضمن دعوة إلى مذهبه المسيحي الذي يعلم الخضوع للقوة العليا، التي تظهر من خلال «قوانين الطبيعة»[٢].

كما كان له كتاباً آخر في الدين هو «ألسيفرون أو الفيلسوف الصغير». Alciphron or the Minute Philosopher صدر في عام ١٧٣٢ وهو يتكون من سبع محاورات تمثل نقداً للمفكرين الأحرار. ويمثل هذا الكتاب دفاعاً عن العقيدة المسيحية، وربطاً بين الأخلاق والدين كما يبحث في هذه المحاورات في موضوع وجود الله، وأدلة وجوده الظاهرة في العالم[٣].

وفي عام (١٧٣٣) نشر باركلي كتاباً كتاباً آخر باسم «دفاع وشرح لنظرية الإبصار» Theory of vision vindicated and Explained، وهو يبرهن فيه على

---

(١) يحيى هويدي: باركلي ص ١٤.

(٢) A.A. Luce: Berkely and Malebranche P. 145.

(٣) Copleston. F:A History of philosophy V. 5 part II. U.S.A N.Y. 1964 P. 45

وجود الله، عن طريق اللغة البصرية الرمزية[1].

وليس مستغرباً أن نجد لباركلي مثل هذه الكتب في الدين فقد كانت له اهتمامات بالغة في هذا الصدد منذ أن صرح في مؤلفه تعليقات فلسفية «بأنه كان ينحاز بطبيعته إلى كل ما ورد في الكتاب المقدس، كما عمل قسيساً رسمياً في عام ١٧٠٩ وكان يبلغ من العمر الرابعة والعشرين[2] إلى أن عمل واعظاً في كنيسة لورد بيتر بارو، ثم مشرفاً على كنيستين، وانتهاءاً بمحاولته الرحيل إلى برمودا لنشر دعوته المسيحية وللتبشير بالدين[3]. تلك المحاولة التي ـ لظروف خارجة عنه ـ لم يكتب لها النجاح.

٣ ـ موقف لوك التجريبي من المعرفة، أو المدخل إلى المعرفة عند باركلي:

يتكون العالم الفيزيفي عند لوك ـ كما سبق أن عرضنا ـ من كثرة لا متناهية من الأجسام المادية التي تتكون من جسيمات ـ أو «جزئيات لا محسوسة» تدرك باعتبارها أجساماً غاية في الصغر[4]، وأن هذا النظام المادي الطبيعي يعمل بصورة آلية، ويكون الواقع أو الدفاع هو علة حركة هذه الأشياء التي تعمل في الطبيعة، ومن ثم يمكن النظر إلى الأشياء العادية باعتبارها آلات وعلى نحو ما أشار لوك إلى هذا النظام من الأجسام التي تتفاعل بصورة مادية فقد أشار إلى وجود نوع آخر من الجواهر اللامادية التي يترابط بعضها بطريقة غامضة مع أشياء مادية جزئية هي الأجسام الإنسانية، ويذكر أن أعضاء الحس تتنبه بطريقة آلية فتحدث في الإنسان إحساسات مختلفة يشعر بها، أو قد تحدث في ذهنه أفكاراً معينة يسميها لوك بأفكار الإحساس التي يضع في مقابلها أفكاراً أخرى هي ما تعرف بأفكار التأمل.

---

(١) يحيى هويدي: باركلي ص ١٦.

(٢) نفس المرجع.

(٣) Copleston. F:A History of Philosophy V. 5 part II P. 37

(٤) أنظر كتابنا عن جون لوك طبعة دار المعرفة الجامعية ١٩٨٦.

وعلى هذا النحو فقد صنف لوك الأفكار في الذهن إلى نوعين يرجع كل منهما إلى التجربة التي تعتمد على الملاحظة وهي كذلك على نوعين أحدهما خارجية External موضوعية objective مصدرها الحس الظاهر[1] Sensation، والثانية داخلية Internal ذاتية Subjective مصدرها التفكير[2] Reflection، وهذا لا يعني أن الأفكار التي توجد في العقل يكون مصدرها الأولى دون الثانية بل أن مصدر الأفكار يرجع إلى التجربة الخارجية والتأمل الداخلي ووفقاً لذلك ترد المعرفة برمتها إلى الحس.

(أ) الخبرة الحسية مصدر المعرفة عند لوك:

مما سبق يتبين لنا كيف حلل لوك الخبرة الحسية إلى مصدرين أساسيين هما: أفكار الإحساسات، وأفكار ـ التأمل (الإستبطان)، كما رد المعرفة برمتها إلى الحس متصوراً أن العقل «صفحة بيضاء Atabula Rasa يكتب عليها الحس والتجربة بآلاف الطرق»[3].

وهكذا يصبح العقل باعتباره صفحة بيضاء خالياً تماماً من أي كتابة، وخالياً أيضاً من أي أفكار، ونحن الذين نملأ صفحة العقل الخالية البيضاء بما تمده لنا الحواس عن العالم الخارجي، وعلى هذا النحو يعد لوك مؤسس المذهب التجريبي في الفكر الفلسفي الحديث.

ولا يعني قول لوك بخلو العقل إلا من أفكار الحواس أنه يقف سلبياً في عملية المعرفة بل على العكس، أنه يتضمن استعدادات كبيرة وعمليات دقيقة من تذكر وتخيل وتصور ومقارنة وقدرات كثيرة كالقدرة على التبسيط والتركيب والتشخيص وكذلك التجريد، وليست جميع هذه العمليات من قبيل الأمور

---

(١) Locke. John: AN Essay Concerning Human Understanding, by A.C Fraser. V.I N.Y 1894. Book II, Chap 23 P. 178.

(٢) Ibid.

(٣) N Essay P. 160.لا

المكتسبة مع الأفكار أيضاً، بل هي أمور عقلية نبعت من طبيعة العقل ذاتها.

ولكن كيف يتسنى للأشياء المادية التي تحسها حواسنا، ونشعر بها أن تتحول إلى مجرد أفكار في أذهاننا؟.

يقول لوك إن أفكار الإحساسات تنتج من تأثير الأشياء المادية الجزئية الموجودة في العالم الطبيعي حولنا، فنحن نرى أشياء كثيرة حولنا مثل المقاعد والنوافذ، والطرق والأشخاص، نرى كل هؤلاء بحواسنا ومن خلال ضوء معين ترى العين، كما تشعر اليدان بالبرودة والسخونة عن طريق اللمس ويشعر الفم بالطعوم عن طريق التذوق، وهكذا تفعل سائر الحواس التي خلقها الله فينا[1] ويحدث بعد الرؤية أو الشعور بالأشياء الجزئية أن تؤثر هذه الأشياء على حواسنا فينتقل هذا الأثر إلى مراكز الإحساس في المخ ثم تنتج «أفكاراً» في عقولنا مستمدة من الصفات الحسية الموجودة في الجسم الخارجي. مثل حجمه ولونه، وطعمه ورائحته، ودرجة صلابته أو ليونته وغير ذلك من أمور.

إن لوك يذهب إلى أننا لا نستطيع تفسير هذه العملية بوضوح كافي من حيث أنها تعزى إلى الله، وتتم بفضله ومن ثم فلا ينبغي علينا الخوض في مسائل أكبر من مستوى معرفتنا الإنسانية، يكفينا أن نعرف كيف تتكون الأفكار في عقولنا فحسب دون الخوض في مسائل فسيولوجية سيكولوجية يختص بها علم النفس الفسيولوجيا أكثر مما تختص بها الفلسفة.

وعلى أية حال فإننا نستطيع أن نجمل موقف لوك من الخبرة الحسية على الوجه التالي:

أولاً: وجود شيء مادي محسوس.

ثانياً: إدراكه بواسطة حاسة إنسانية (بصر، سمع، شم، لمس، تذوق).

ثالثاً: ترجمته عن طريق مراكز الإحساسات في المخ في ضوء صفاته الحسية مثل اللون، والطعم والرائحة وكذلك الصلابة والليونة والشكل.

---

(١) Ibid, Book I·Ch 8 Para 26 P 181.

رابعاً: تكون فكرة في المخ (الذهن) عن هذا الشيء أما أفكار التأمل أو الإستيطان فهي تلك الأفكار التي تنتج لنا بعد عملية التأمل في الأشياء التي سبق أن أدركناها عن طريق الحس فعلى سبيل المثال: عندما نرى تفاحة حمراء، أو ليمونة صفراء ونقر بأن لونها أصفر فنحن في هذا التقرير إنما نكون قد قمنا بعملية تأمل وإستيطان داخلي لهذا اللون الأصفر، وعلى هذا النحو يصبح الإدراك الحسي باعتباره حصيلة عقلية فكرة من أفكار الإستيطان. كذلك كثير من الأفكار تتعلق بقدرة الإنسان على التصور والتذكر، والتخيل، والشك، وغيرها من قدرات وملكات تخص العقل.

من خلال ما سبق يتضح لنا كيف قسم لوك التجربة إلى نوعين: حسية تعتمد على الانطباعات الحسية التي تأتي من الخارج، وتأملية: وهي توجد في ذهن الإنسان وتعني العمليات العقلية التي تتكون منها أفكار نتيجة للتأمل الذاتي. أما المقصود بالعمليات العقلية هنا، فهي تلك التي تعتمد على التفكير، وتقوم على ربط هذه الإحساسات وتكوين أفكار عنها.

ويجب علينا ونحن بصدد عرض التجربة الحسية عند لوك أن نفرق بحسم بين موقفه منها وموقف الحسيين.

فإن وجود التجربة الداخلية عنده إنما تمثل اختلافاً كبيراً بين معنى التجربة في تصوره، ومعناها عند الفلاسفة الحسيين الذين غالوا في اتباع النزعة الحسية، وذهبوا إلى القول بأن الحواس هي المصدر الوحيد للمعرفة من أمثال توماس هوبز الإنجليزي، وكوندياك الفرنسي، بينما نجد أن لوك قد توسع في معنى الحواس فجعلها تشتمل على عنصري الحس والفكر معاً.

وتجدر الإشارة إلى أن توسع لوك في مفهوم الأفكار قد دفعه تلقائياً إلى الاقتراب من الاتجاه العقلي الميتافيزيقي الذي سبق أن رفضه، وخاصة فيما يتعلق بمشكلة الأفكار والمبادىء الفطرية، وكذلك المعرفة الأولية وقد أدى ذلك إلى الاعتراف بفكرة الجوهر الروحي أو المادي الذي تصور أن وجوده

غامضاً وراء مظاهر الأشياء الخارجية، ويستحيل إدراكه بالحس بل بالبرهان العقلي.

والأمر الذي لا شك فيه أن لوك قد دفع الإنسان إلى تأمل ذاته لمعرفة كيف يفكر ويحلل، ومن ثم أصبحت الذات في هذه الحالة موضوعاً لنفسها.

وعلى الرغم من إشارته إلى الأفكار الميتافيزيقا أو التأمل، فإنه لم يكن على ثقة كبيرة فيها(١) فقد كانت التجربة الحسية هي مصدر المعرفة.

وهكذا يمكننا أن نقول بعد هذا العرض للمعرفة عند لوك أن نظريته في المعرفة تعد مدخلاً أو مقدمة لا غنى عنها لتفسير المذهب اللامادي عند باركلي.

واللامادية حسب تصور باركلي لا تعني أنه ينكر المحسوسات وإلا لما أدركناها، كما أنه لا يحول الأشياء إلى معاني، بل العكس يحول المعاني إلى أشياء، فالشيء ليس له وجوداً مادياً مستقلاً عن إدراك الإنسان له.

وهكذا ينتهي مذهب باركلي إلى ضرب من المثالية القريبة من الأفلوطينية حينما يتصور أن هذا العالم موجود في العقل الإلهي اللامتناهي، وباركلي فيلسوف مثالي يرجع الوجود إلى الإدراك Perception فوجود الأشياء يعني إدراكها، إذ لا وجود لغير المدرك، لذلك فإن المادة عنده لا تدرك في ذاتها بل تمثل معنى مجرداً فحسب (لا يمكن تصوره بدون كيفياته).

وهنا وفي هذا الموضع يرد باركلي على كل من ديكارت ولوك. فهو يرفض أن تكون الكيفيات مثل اللون والطعم والرائحة ثانوية أو ذاتية من حيث وجودها بالنسبة للناظر أو المتذوق فحسب، إذ أن المرارة ليست في الجسم بل في الشيء الذي يحس، والدليل على ذلك أن الشيء الذي يبدو لي صغيراً حين أنظر إليه من بعد كبير قد يبدو لي كبيراً حين أقترب منه، وهنا ينكر باركلي الكيفيات الأولية والثانوية ولا يبقى إلا على فكرة واحدة وهي أن العالم مجموعة

(١) Russell; B·-A History of Western Philosophy, London, Allon Unwin. Fourth Edition 1954. P 633

أفكار، ومعنى ذلك أن الأشياء إنما توجد قياساً على عقل يدركها فحسب[1].

وتصور باركلي للعالم يختلف تماماً عن تصور ديكارت الذي آمن بوجود الامتداد الهندسي وكيفياته، واعتبره موضوع الإدراك العقلي الحقيقي، في حين رأى الإدراك الحسي للأشياء الخارجية مجرد وهم وخداع لا سبيل فيه إلى وضوح أو يقين، فالوجود عند ديكارت يصبح بدون قيمة ما لم تكن لدينا عنه فكرة واضحة جلية متميزة، تستقر في الأذهان وتنطلق منه حتى يتسنى لنا قبول العالم المادي باقتناع، وتمثله ذهنياً ومن ثم نتيقن من أن أفكاره التي تتمثل عقلياً جلية واضحة لا يتطرق إليها شك، وتتمثل جميع هذه الأفكار عند ديكارت في الامتداد.

وهكذا ففي حين يتراجع ديكارت عن اعتبار العالم الحسي مصدر يقين لأحكامنا، ويرجع كل تصور عنه إلى أفكار متمثلة في الذهن، وممثلة لفكرة الامتداد الهندسي وكيفياته. نجد أن باركلي يسلك عكس هذا الطريق فيحاول معرفة العالم من خلال ذاته. ويتعرف على المادة ويندفع إلى دراستها محاولاً الحكم عليها. ليس أدل على ذلك من اعتباره حركة الإنسان الأولى حركة في سبيل إثبات وجود العالم - على عكس الموقف الذي تقهقر فيه ديكارت إلى داخل ذاته في محاولة للتعرف على آنيته المفكرة، وإثبات وجودها فكرياً بعيداً عن عالم المادة بل لعله قد أنكر وجود العالم المادي حتى يتسنى له إثبات وجود النفس بيقين لا يتزعزع.

ولقد نظرَ باركلي للعالم المادي باعتباره موضوعاً قابلاً للتناول ممكناً للإدراك يقول في «مبادىء المعرفة الإنسانية»: «عند التطرق إلى دليل معرفة الأشياء الخاصة بالمعرفة الإنسانية يجد المرء أن هذه الأفكار قد انطبعت على الحواس Senses ويمكن أن تدركها العواطف، والعمليات العقلية أو الأفكار المستنبطة من الذاكرة، أو التخيل، أو بواسطة أي من الطرق السابقة: يمكنني أن

(١) Berkeley; G: A Treatise. Principles of Human Knowledge, London 1937 Para 3. P 34.

أستنبط من خلال البصر أفكار الضوء والألوان بدرجاته المتعددة، ومن خلال اللمس يمكنني أن أميز بين الشيء الصلب، والناعم، الساخن والبارد، الحركة والمقاومة، كما أستطيع بواسطة الشم أن أميز بين الروائح، كما أتمكن من خلال السمع من الاستماع إلى الأشياء التي يتناولها عقلي بسائر نغماتها وتركيباتها المختلفة »[1] ومن تحليل هذا النص يتضح لنا إلى أي حد أقبل باركلي على العالم المادي، وحاول إدراكه وفهمه عن طريق حواسه وقد ذهب إلى أنه لن يصبح إنساناً ما لم يدرك العالم فإنه في لحظة تعرفه عليه، وفي زمان إدراكاته المختلفة له يكون في محاولة متواصلة لإثبات ذاته باعتباره عارفاً للعالم، ومصدراً للحكم عليه.

وعلى هذا النحو يثبت باركلي وجود النفس من خلال لحظة تعرفها على العالم، تلك اللحظة التي تثبت وجود النفس من إثبات وجود العالم، كما تثبت وجود العالم لحظة إثبات وجود النفس. إنها لحظة لا تحدث في مسافة زمنية أو ميتافيزيقية لأنها لحظة واحدة غير منفصلة فلحظة إثبات العالم الخارجي تعني لحظة وجود الذات[2]. «لأن وجود الذات هو الذي يثبت وجود العالم وهكذا دواليك.

فالعالم إذن موجود لأنه مدرك بالذات، فهي التي تدركه وتوجده، ولا تحيا بعيدة عنه مدركة بما لديها من فكر كما يذهب ديكارت.

وهنا نلاحظ التمايز الكبير بين فيلسوف يثبت وجود الذات عندما ينكر وجود العالم، ويرده إلى تصورات عقلية، وتمثلات ذهنية مجردة. وآخر يثبت وجودها من خلال إدراكها للعالم، بل يستعين بالأخير لكي يثبت الوجود الفعلي للأنا.

وهكذا يبرز الاختلاف بين مذهب باركلي وديكارت بصدد إثبات وجود

(١) Berkeley. GL The Principles of Human Knowledge. F.P. London 1937 P. 27

(٢) Philosophes Du XVIII Siècle, II Berkeley Extraits. Edité par LLF Les Lettres Francaises. P 77.

العالم والنفس، كما يختلف كذلك مع موقف لوك التجريبي، وسوف نتبين فيما سيأتي حقيقة موقف كل منهما. فنحن نعلم أن ديكارت قد تصور الطبيعة على أنها الامتداد والحركة. اللذان يمثلان حقيقة العالم الطبيعي التي لا تعادلها أو تماثلها في الذهن حقيقة أخرى من حيث الوضوح والتميز.

ومن جهة أخرى نجد أن لوك بوصفه فيلسوفاً تجريبياً يذهب إلى أن العالم الفيزيقي مكون من كثرة لا متناهية من الأجسام المادية باعتبارها أجساماً غاية في الصغر، ويعمل هذا النظام المادي الطبيعي بصورة آلية مدفوع بحركة الأشياء في الطبيعة، ولهذا يمكن النظر للأشياء المادية باعتبارها آلات.

وعلى غرار هذا النظام من الأجسام التي تتفاعل بصورة مادية أشار لوك إلى وجود نوع آخر من الجواهر اللامادية يترابط بعضها بطريقة غامضة مع أشياء مادية هي الأجسام الإنسانية، كما يذهب إلى أن أعضاء الحس تتنبه بطريقة آلية فتحدث في الإنسان إحساسات مختلفة يشعر بها، كما تحدث في ذهنه أفكاراً معينة يطلق عليها اسم أفكار الإحساسات التي يضع في مقابلها نوعاً آخر هو ما يعرف «بأفكار التأمل». وعلى هذا النحو يقسم لوك التجربة ـ كما سبق أن عرفنا ـ إلى نوعين الأولى حسية تعتمد على الانطباعات الحسية التي تأتي من الخارج، والثانية تأملية. . . أي توجد في ذهن الإنسان وتعني العمليات العقلية التي تتكون منها أفكار نتيجة للتأمل الذاتي، والمقصود بالعمليات العقلية تلك العمليات التي تعتمد على التفكير، وتقوم على ربط هذه الإحساسات وتكوين أفكار عنها.

ولقد أعطى لوك للمدركات الحسية في العالم المادي صفتين، أو كيفيتين هما الصفات الأولية، والثانوية تعتبر الأولى صفات موضوعية وأساسية، يتقوم الشيء بها، والثانية تتعلق بالذات المدركة ولا تكمن في الشيء، ولذلك سميت ثانوية.

وإذا كان لوك وهو يؤسس مذهبه الحسي التجريبي قد أنكر في أولى

خطواته وجود المبادىء والنظريات الفطرية، وهاجم أتباعها (ديكارت ـ ليبنتز ـ وغيرهم) فجعل العقل صفحة بيضاء خاوية، واعتمد على خبرة الحس والتجربة في تحصيل المعارف، فإنه في مجال حديثه عن مصادر المعرفة العقلية ـ وخاصة ما يتعلق منها بأفكار التأمل باعتبارها المصدر الثاني للمعرفة بعد أفكار الإحساسات ـ يشير دون قصد إلى نوع من الحدس الباطني وكأنه في هذا الموقف الحسي التجريبي يبدو في وجه ديكارتي خفي كان قد انتهى إليه بحكم التطور المنطقي لمذهبه.

ولعل لوك كان يقصد من وراء ذكر هذا المصدر إبراز القدرة الإلهية العليا التي تتمثل في المرحلة الأخيرة والنهائية من مراحل المعرفة.

وهنا فنحن نتساءل عما إذا كان هناك وجه شبه خفي بين موقف ديكارات من دور الإله في المعرفة الواضحة المتميزة التي يكفلها الضمان الإلهي، وبين موقف لوك خاصة فيما ذكره عن المصدر الثاني والرئيسي للمعرفة التجريبية (مصدر الحدس الباطني)؟ ودور «الفضل الإلهي» في صياغة أفكار الخبرة الحسية.

وبعد أن عرضنا على الصفحات السابقة لصورة عامة عن مذهبي ديكارت ولوك. نود في هذا الموضع أن نشير إلى موقف باركلي في ضوء المعرفة التصورية والتجريبية عند ديكارت ولوك.

٤ ـ الفلسفة اللامادية عند باركلي في ضوء تصورية.

ديكارت وتجريبية لوك:

إن الفلسفة اللامادية هي رد الفعل الطبيعي لمبدأ ديكارت الذي يقرر: أن الذهن لا يعرف الأشياء مباشرة، وعلى هذا النحو قرر باركلي أن الأشياء تعرف بمعانيها، ثم غالى في هذا الموقف التصوري إلى الحد الذي لم يرد معه الأشياء إلى معاني بل رد المعاني إلى أشياء، وهذا ما سوف يتضح لنا عند عرض مذهبه.

لقد نقد باركلي فلسفة كل من ديكارت ولوك فهو يتساءل في مبادىء المعرفة البشرية عن قبول ديكارت للكيفيات الهندسية الممثلة في الشكل، والحركة، والمقدار، والزمن، حيث رأى أن هذه الأجسام لا تمثل أكثر من امتداد هندسي جامد لا لون له ولا صوت، ولا طعم، وهكذا يرفض باركلي هذا الامتداد الديكارتي الجامد لأنه يلغي وجود العالم ويقول في هذا الصدد: «دعنا أولاً نتفحص الرأي الذي بحوزتنا، والذي يبرهن على أن الامتداد هو النتيجة الفعلية للمادة التي تمثل الأساس والدليل الذي يؤيد وجود الإمتداد لهذا فإنني أرجو منك أن تفسر لي ماذا نعني بقولنا أن المادة تبرهن على الامتداد، فتبادر أنت بالقول بأنه ليس لديك أدنى فكرة عن المادة، ومن ثم لن تستطيع وصفها» ومن تحليل هذا النص يتبين لنا مقدار النقد الذي وجه إلى فكرة الامتداد الديكارتي التي لم يؤمن بها باركلي ولم يعترف بوجودها، لأنها شيء لا يجوز البرهنة على وجوده إنطلاقاً من المادة «إذ كيف يمكن البرهنة على وجود الامتداد من خلال «المادة» التي لم تعرف بعد تمام المعرفة، ولا يمكن وصفها أو البرهنة على وجودها». وهكذا نجد أن هذا الموقف ينطوي على نقد مبرهن، ومحكم ضد فكرة الامتداد الديكارتي بما ينفي معها وجود الامتداد بكيفياته الهندسية، ويشير إلى بزوغ فكرة اللامادية.

أما عن لوك الذي ذهب إلى وجود كيفيات ثانوية في الأشياء، تتعلق بذواتنا، وتساعدنا على الإدراك فإنه من الخطأ أن تنسب إلى الذات وحدها هذه الكيفيات، لأنه لو حدث ذلك لا نتفى وجود الأشياء الفعلي، وكيف يمكننا إذن أن نتعرف على الأشياء، ويصدر أحكاماً عليها من مجرد وجود كيفيات أولى ملازمة لها. إن ذلك يعني أن الصفات الأولية مستقلة عن تأثير الذات لأنها تتعلق بالموضوعات في موضوعيتها، في حين أن الصفات الثانوية لا تقل في أهميتها عن الصفات الأولية تماماً لأنها تفيد في معرفة الشيء. كما أننا نستطيع الحصول على معرفة محدودة بشيء ما من مجرد معرفة صفاته الأولية فحسب، كيف نتمكن من معرفة الإنسان أو الحيوان أو أي شيء آخر بالتحديد. إن

الوجود الواقعي لشيء ما يستلزم اتصافه بصفة معينة سواء في اللون أو الحجم أو الشكل، فإذا عرفت إنساناً ما فمن الضروري لكي أعرفه بدقة أن أعرف شكله ولونه وطوله وحجمه، وإلا فكيف أستطيع التمييز بينه وبين غيره أو أن أثبت وجوده الموضوعي. . . إن الدور الذي تلعبه الصفات الثانوية في تحديد وتقويم الشيء لا يقل أهمية عن دور الصفات الأولية لأن الوجود الموضوعي للشخص أو الشيء يستند إليها يقول لوك: ثم كيف تقول بأن اللون والطعم والرائحة صفات ثانوية لتعلقها بالإنسان، أو الشخص المدرك فالطعم الحلو هو في مذاق المتذوق، والمر كذلك، فالأشياء منزوعة الكيفيات. وإذا كان الأمر يبدو كذلك بالنسبة للصفات الثانوية فإن نفس هذا الحكم يمكن أن ينطبق على الصفات الأولية ما دام الإنسان مقياساً لبعض الصفات الهامة في الشيء كالحلاوة والمرارة واللون والرائحة. فكيف لي إذن أن أتحقق من حجم شيء ما في حالتي القرب أو البعد عنه؟ إن المقدار الذي يبدو لنا صغيراً من بعد قد يظهر كبيراً عندما نقترب منه، كما أن الشيء المتحرك في خط مستقيم قد يبدو في شكل كروي، أو دائري. . . وكذا الحال بالنسبة للسرعة والبطء. وعلى هذا النحو تصبح الكيفيات الأولى على نفس المستوى النسبي للكيفيات الثانوية. وهكذا تصبح أشياء العالم المادي مصدراً للمعرفة بجميع كيفياتها. يقول «باركلي»:

«. . إنك لا يمكن أن تتخيل الجسم. أو الهيكل الإنساني دون الأطراف والأعضاء ولا يمكن أن تشم رائحة زهرة ليس لها وجود، وهنا فلا يمكنني القول أنني أتصور، لكن أقول أنني أشعر ويجب لذلك أن أستخدم أي من حواسي التي تساعد في الإدراك الحسي. ومن ثم فإنني لا يمكن أن أتخيل أو أجزم بوجود أشياء لا وجود لها، وبعيدة كل البعد عن متناول العقل البشري، حيث لا يمكن للعقل أن يتصورها أو يتمثلها لبعدها عن الحقيقة الحسية[1]

وهكذا يقرر باركلي أن العالم مجموعة أفكار. وأن الأشياء لا توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها فتتحول إلى أفكار. ولا يظن في ضوء ما سبق أن ثمة اتجاهاً

(١) Berkeley: Principles. Part 1 Para 5.

للعقلانية يظهر في هذه الفلسفة، لأن العقل يبدأ من الفكر ومن ذاته. في حين أن فلسفة باركلي اللامادية تبدأ من الواقع الذي تمنحه كيفياتـه وصفاته الأولية والثانوية.

وإذا كان باركلي يقبل الكيفيات الأولية، والثانوية فما هو إذن موقفه من الجوهر هل يقبل وجوده؟ الحق أن باركلي يؤكد على وجود الكيفيات الحسية التي تمنحنا الأفكار والتي لا تتأثر بوجود الجوهر.

وفي حين يقرر ديكارت أن الامتداد هو جوهر المادة، والفكر هو جوهر النفس، نجد أن لوك يضطر إلى قبول فكرة الجوهر لتكون حاملاً للصفات الأولية والثانوية ولما كان تحصيل المعرفة يحدث عن طريق الكيفيات بنوعيها بحيث تصبح هذه العملية في غير حاجة إلى جوهر. فقد قرر لوك أن فكرة الجوهرة غامضة مجهولة(١).

يقول لوك: «الجوهر هو فكرة مجهولة يفترض فحسب ليكون حاملاً للكيفيات المختلفة التي لا يمكن أن توجد بدون محور ـ أو حامل unpholding إن ذلك هو ما نسميه بالجوهر»(٢).

والحامل الذي يقصده لوك بالجوهر، حامل الكيفيات المختلفة غامض مبهم يفترض لاحتياج الصفات إليه يقول لوك عنه: «إن من يسأل عن فكرة الجوهر فلن يجد في نفسه إلا إفتراض فحسب لشيء لا يعرفه إلا على أنه دعامة لهذه الصفات القادرة على أن توجد فينا الأفكار البسيطة»(٣).

وتبدو فكرة لوك عن الجوهر غير متسقة مع مذهبه الحسي التجريبي، ومع ذلك فهو يرجع معرفتنا بالعالم الطبيعي إلى الإدراك الحسي الذي لا يتأكد في

(١) Locke: AN Essay Book 2, Chap. 24, Para 4, P 392.

(٢) Locke: AN Essay, Chap. 23, Para 2, P 392.

(٣) Ibid.

نظره بدون وجود جواهر تحمل الصفات الحسية التي تدركها، والتي تؤكد وحدة موضوعات المعرفة.

٥ ـ المذهب اللامادي Immateria Lisme.

في ضوء مذهبي ديكارت ولوك وتصوراتهما عن الكيفيات والجوهر ومصادر المعرفة يؤسس جورج باركلي فلسفته اللامادية Immateria Lisme.

واللامادية هي المذهب الذي ينكر المادة ويسلبها بقدر ما يقرب الروح والعقل. وإنكار المادة يلزم من المبدأ التصوري الذي يقرر أن المعاني وليست الأشياء هي الموضوعات المباشرة للفكر»[١].

يقول باركلي إن وجود الموجود هو أن يدرك أو أن يدرك، فالمدرك هو المعنى، أما غير المدرك فلا وجود له. والمادة في تصور باركلي معنى مجرداً لا يمكن تصوره بدون الكيفيات.

ومن الأدلة التي ذكرها باركلي في رسالته «نظرية جديدة في الرؤية» (Essay Towards a New Theory of Vision) لكي يبرهن على عدم إدراكنا للمادة هو دليل الرؤية حيث يبين أن البصر لا يدرك بذاته المقادير والأوضاع والمسافات لأن المسافة مهما كبرت أو صغرت لا تمثل أكثر من نقطة واحدة من الشبكية، فالبصر لا يدرك المادة في حقيقتها بل كل ما يدركه هو العلامات أو الدلائل على المسافات والأوضاع والمقادير»[٢].

ويرى باركلي أن إدراك الصفات الأولية إنما يرجع إلى حاسة اللمس بحيث ينشأ من تكرار ممارسة حاسة اللمس تقارن بين المدركات اللمسية، وبين بغض الإحساسات البصرية بحيث ينتج عنها أمرين هما: الاختلافات الحادثة في الأضواء والألوان، والإحساس العضلي الناتج عن حركة العينين، ومن ثمة

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر ١٩٥٧، ص ١٥٩.

(٢) Principles: Para 43, P 50.

يستطيع الإنسان بحكم تعوده على هذين الأمرين معرفة المسافات، وتقدير أوضاعها وأطوالها[1]. ومن المستغرب أن تتصور أبصارنا للكيفيات الملموسة في حين أننا نستنتجها من خلال الكيفيات المبصرة (التي هي بمثابة العلامات عليها).

وهكذا ينكر باركلي وجود العالم المادي برمته حينما يستعيض عن كيفيات المادة الماثلة أمام البصر بعلامات أو رموز تدل عليها. يقول في هذا الصدد: «إن المبادىء التي وضعتها لا تتعارض مع طبيعة الأشياء المادية والحقيقية في هذه الطبيعة التي تختفي معالمها من هذا العالم شيئاً فشيئاً. وبرغم ذلك فلا تتلاشى الأفكار التي تبرهن على أن الأفكار باقية في العقل. وهذا العقل ألم يفكر قبل الآن فيما قد يحدث للشمس والقمر، والنجوم ـ وماذا نرى في المنازل، والأنهار والجبال والأشجار والأحجار أو حتى في أجسادنا؟ هل تصبح هذه الأشياء مجرد ضرباً من الخيال؟»[2].

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا دور اللامادية في تحويل المعاني إلى أشياء. حيث يشير باركلي فيه إلى ضرورة زوال العالم المادي والطبيعي بما يحتويه من أشياء وكيفيات، لكن العقل يظل إلى الأبد محتفظاً بأفكاره التي يحولّها إلى أشياء، في حين يصبح العالم المادي ضرباً من الوهم والخداع.

ويرى باركلي «أن الناس تخطىء عندما تظن في وجود نسبة بين الامتداد المبصر، والامتداد الملموس لشيء ما غير أن الحقيقة تكشف لنا عن التمايز والتغاير بين معاني اللمس والبصر»[3] «فليس بينهما ارتباط ضروري، بل علاقة على سبيل التقارن التجريبي ودليل ذلك أن معاني البصر حين تعرفنا المسافة والأشياء القائمة عليها لا تدلنا في ذلك على وجود أشياء على تلك المسافة، لكنها تنبهنا فحسب إلى ما سوف ينطبع في عقولنا من معاني أو إحساسات

---

(١)

(٢) Principles: P I, P 46.

(٣) Ibid, 43, P 50-51

اللمس التي تنتج عن أفعال معينة»[1] وإذا افترضنا أنفسنا بدون هذه التجربة فإننا نصبح كالعميان الذين أبصروا فجأة وأخذوا يتحسسون المادة»[2]

وهكذا فإن معاني اللمس ذاتية شأنها شأن سائر المعاني الأخرى يقول باركلي: إن إنكار المادة لا يعني إنكار الأشياء في حقيقتها المادية، لأننا على عكس ما يفعل ديكارت ندرك المحسوسات، ونقبل على العالم، لا نشك فيه ولا نرفضه فإنه من العبث الطفولي أن يتصور الفيلسوف وجود المحسوسات محل الشك إلى أن يبرهن عليها بالضمان الإلهي (الصدق الإلهي).

ويستطرد باركلي مهاجماً للمذهب الديكارت فيقول: «ولو أنني قبلت هذه المسلمة لكنت قد شككت في ذاتي نفسها لأن معنى شكي في وجود الأشياء يستلزم بالضرورة شكي في وجود ذاتي أيضاً، وهذا مستحيل لأني حين أدرك العالم وأثبت وجوده بحواسي أكون في الحال موجوداً، ومتواصل الوجود فيه»[3].

إننا نعرف الأشياء كما هي في الواقع، ولنا القدرة أيضاً على التمييز الحاسم بين ما هو محسوس، وما هو متصور بين ما هو موجود وما هو متخيل. ولما كان الإدراك الحسي هو وسيلة التعرف على العالم وإثبات الذات؛ لهذا كانت الإحساسات أكثر تماسكاً وانتظاماً من الصور، وهو ما يدعم قيام العلم الطبيعي الذي هو تفسير الظواهر (المعلولات) بأخرى (العلل).

(أ) العالم المنظور:

ينتهي باركلي في عرض فلسفته اللامادية إلى الإقرار بأن العالم مجموعة أفكار مرتبطة لا متناهية العدد يرمز بعضها إلى البعض الآخر أو يكون علامة عليه.

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid

ويرى باركلي أنه لما كانت الأفكار هي الموضوعات، وبالتالي هي العالم، فإنها لا يمكن أن تظل منفصلة بعضها عن البعض الآخر، بل من الضروري أن تنتظم وتترابط فيما بينها، ويمثل بعضها علامات أو رموز على البعض الآخر. يقول باركلي نحن لا ننكر الأفكار المطبوعة على الحواس، لكننا ننكر أن تكون هناك أفكار بدون العقل الذي يتمثلها»[1].

والأفكار التي تشكل العالم أو تكونه لا بد لها من عقل يتمثلها ويرتبط بعقل آخر أسمى منه خلال هذا الإدراك[2] وهذا العقل الأسمى هو الذي يرسل هذه الأفكار التي تمثل لغة تخاطب بها العقل الإنساني.

ولما كانت فلسفة باركلي اللامادية قد ارتبطت عن كثب بفلسفة لوك خاصة بعد نشر مؤلفه الأخير «بحث في الفهم الإنساني» مقرراً أن الأفكار علامات على الأشياء[3] وأن الفلسفة في حاجة ملحة إلى مقدمة ضرورية في علم العلامات. لقد أصبح فكر لوك هو نقطة البداية للكتاب الذي ألفه باركلي عن «نظرية جديدة في الرؤية». يقول الأستاذ الدكتور علي عبد المعطي: «إن كتاب «باركلي» عن الرؤية لا يعد تمهيداً لكتاب المبادىء كما ظن كثير من مؤرخي الفلسفة بل بالعكس تطبيقاً أولياً لنظرية باركلي في العلامات، فقد وجد باركلي في تحليله للبصر وللإدراك البصري للعالم الخارجي، ـ وجد ـ تأييداً تجريبياً لنظريته الفلسفية الكاملة»[4].

أما كتاب «نظرية جديدة في الرؤية» فتبحث في حاسة البصر وترى أن الموضوعات الأولى والمباشرة للبصر هي الضوء والألوان وكذلك المسافات والمقادير والأشكال والحركات والأماكن، وهنا تصبح المعطيات الأولى ممثلة

---

(١) Principles: Para 90, P 81.

(٢) Ibid, Para 147, P 120.

(٣) Copleston, A History of Philosophy, V 5, Part II

(٤) علي عبد المعطي محمد: تيارات فلسفية حديثة. دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ ص ٤٠٥

في الضوء والألوان، والثانية في المسافات، والأشكال والمقادير. والإنسان يستعين دائماً بالمعطيات الأولى للبصر في إدراك المعطيات الثانية، أي في تقدير المسافة أو المقدار أو الشكل في ذاتهم[1]، لكنها تدرك تقديرياً فقط في ضوء المعطيات الأولى. فالمعطيات الأولى هنا تعد علامات على المعطيات الثانية من حيث أن إدراكات البصر ما هي إلا علامات أو دلائل على مسافات أو أوضاع أو مقادير.

(ب) دور معطيات البصر واللمس في الإدراك:

في ضوء ما سبق يتضح لنا أن «باركلي» يعزي إدراك الأشياء إلى معطيات البصر، واللمس فما معنى أن أقول أن هذا شيء مربع، أو هذا شيء مستدير أو غير ذلك ـ على حد قول باركلي ـ وهل في إمكاننا وصف شكل أو مقدار لشيء ما في غير ضوء ندركه من خلاله أي نراه ونلمسه، ولو أننا تحسسنا أي شكل هندسي فوجدناه على سبيل المثال مربعاً، أو مثلثاً، أو دائرة لتبين لنا هذا الشكل بفضل البصر، وفي مجموعة ضوئية معينة[2].

وهكذا يتبين لنا أن إدراك الأشياء إنما يأتي نتيجة لاجتماع هذين النوعين من المعطيات البصرية واللمسية، ولا يمكن من جهة أخرى أن يكون هذا الاجتماع متكاملاً ما لم تجتمع هاتان المعطيتان اللتان تنتجان عنهما، وهكذا تصبح أفكار البصر (من خلال وسط ضوئي معين) علامة أو دلالة على أفكار اللمس الذي يفعله الإنسان بيديه.

وجدير بالذكر أنه يستحيل علينا رؤية أي شكل من الأشكال ما لم تحدث هذه الرؤية من خلال وسط ضوئي معين، فكيف يتسنى لنا الإحساس بحجم، وطبيعة أو حتى لون، أو مسافة شيء ما في وسط مظلم، أو بدون استخدام حاسة الأبصار. وهنا يصبح التعاون والتآزر بين معطيات البصر واللمس من

(١) Principles: Para 42. P 50

(٢) Ibid, Para 42. P 51

عوامل نجاح الإدراك الحسي، وبالتالي تقدم العلم الطبيعي من حيث أن موضوعات الحاسة الواحدة تمثل رمزاً وعلامة توحي إلى الذهن بموضوعات حاسة أخرى»[١].

وتساعد التجربة من جهة، والتعود من جهة أخرى على تشكيل الإدراك الحسي[٢] وفق هذا التآذر الذي يعني تعودنا على الرؤية في النور، وتجربتنا عن الإدراك اللمسي من خلال الإدراك البصري وأحجامنا عن ممارسته في وسط معتم.

وبالإضافة إلى عنصر التجربة والعادة يشير باركلي إلى وجود عنصر ثالث على غاية من الأهمية في موضوع الإدراك وهو عنصر الانتباه الذي يعني تنبه العقل في إدراك العالم الخارجي فالعقل يجرد الأشياء من الألوان والأشكال، والمسافات والامتداد ويحيلها أفكاراً»[٣].

ويدعم الانتباه ويعمق من نظرية العلامات[٤] باعتباره الفعل الصادر من العقل والمصاحب لإدراك العالم الخارجي المستند إلى خبرة التجربة والعادة.

وهكذا يتبين لنا أننا أمام دلائل أو علامات بعدية تدل على اللمس، وعلامات بصرية تشير إلى أفكار اللمس، تصدر الأولى نتيجة الخبرة التجريبية، والعادة. أما الثانية فتأتي نتيجة الانتباه (فعل الذهن)، ولما كان من الممكن اعتبار الأفكار ـ لغة ـ بناء على ما تقدم ـ فإننا نصبح أمام مبدأين أحدهما تجريبي للغة العالمية والآخر عقلي لها. «ممثلاً في لغة العقل التي ترى الأشياء في تجريداتها ومعانيها»[٥].

وهكذا من منطلق اللغة العالمية، وشمولية الأفكار يفسر باركلي في

---

(١) يحيى هويدي: باركلي ص ٤٩.

(٢) Principles: Para 59, P 61.

(٣) Ibid, Para 87, P 78.

(٤) Copleston: A History of Modern Philosophy. P 45.

(٥) Principles: Para 88, P 79

«مبادئه» كلية الأفكار النابع من كلية الوجود فالأفكار في تصوره ليست جزئية منغلقة على جزئيتها لكنها تشير إلى أفكار أخرى، ومن ثمة فهي فكرة مفتوحة لأنها تشير إلى أفكار أخرى، وتصبح علامة عليها ومن هنا يتصور باركلي فكرة «العلامة الكلية» التي يقصد بها أن الوجود والأفكار ليسا جزئيان بل يتسمان بالطابع الكلي.

ولما كان الوجود متميزاً بالكلية، والعموميه والشمولية فقد أصبحت الأفكار فيه ممكنة أو موجودة بالقوه ـ على حد تعبير أرسطو ـ ويلعب الانتباه (عمل العقل) دوره الفعال في تطبيق هذه الكلية وتوسيع مجالها على العالم، وبفضله يتعدى الإنسان حدود الأفكار الجزئية، ويبلغ مرحلة الكلية فمثلاً يجعلنا الانتباه نتعدى حدود المثلث الجزئي إلى فكرة المثلث الكلي.

ويمثل الانتباه الطريق إلى العلامة الكلية[1] وهو تجاوز عالم المدركات البصرية واللمسية إلى عالم الفكر الشامل، كما أنه تجاوز مرحلة الإدراك الحسي، والتسامي إلى إدراك الكليات التي هي دعامة العلم الطبيعي، والنظري يقول باركلي: «يتعلم الإنسان قواعد الطبيعة عن طريق الممارسة أو المران، فيتعلم قراءة لغة الطبيعة بدون الخوض في فهمها... وهكذا يحس المرء عندما يفتح الجزء الخاص بالطبيعة أنه يدرك مقدار كرامة وعظمة العقل الذي يصل إلى الظواهر الخاصة بالقواعد الكلية أو القوانين الكلية للعالم الطبيعي»[2].

(جـ) وجود النفس:

يرتبط موقف النفس عند باركلي ارتباطاً وثيقاً بالعالم الطبيعي، فدراستها كما بيّن في فلسفته تفسر معها وجود العالم المحسوس لأنها تثبته عندما تقبل عليه، كما تثبت ذاتها في ذات الوقت.

وإذا كان ديكارت ـ كما سبق القول ـ قد حاول إثبات وجود النفس عن

(١) Principles Para 108, P 92

(٢) Ibid

طريق الفكر ذاته ـ الذي حاول عن طريق إثبات وجود خاصية التفكير واعتبارها جوهراً للنفس ـ وأقتضى ذلك منه أن يثبت وجودها من خلال أفعالها الداخلية، وليس من خلال العالم المحسوس الذي شك في وجوده وبرهن على خداعه، فأقبل على دراسة النفس محاولاً البرهنة عليها من خلال الفكر ذاته الذي آمن بصحته ويقين خطواته، وسلامة نتائجه. أما باركلي الذي أقبل على العالم محاولاً إدراكه فقد أثبت وجود النفس من خلال ممارستها لمعرفة العالم والإدراك الحسي لموضوعاته.

وتبين لنا نصوص باركلي كيفية وجود النفس وثباتها وخلودها وتميزها عن العالم الذي تحيا فيه، كما تحاول إدراكه وإثباته في ذات الوقت.

ولما كان العالم في تصوره لا يعد أن يكون مجموعة أفكار مترابطة تمثل بعضها علامات أو دلالات على البعض الآخر، فهي لذلك ثابتة، ومن ثم تستلزم وجود حامل لها، أو مفكر مدرك هو النفس أو الذات وينبغي التمييز هنا بين جوهر النفس، وبين طبيعة الموضوعات المدركة في العالم.

ويرى باركلي أننا لا نستطيع معرفة النفس على نحو ما تعرف الأجسام، ولو أننا حاولنا ذلك لأصبح تعريفها غامضاً مجهولاً لأن «النفس لا يمكن أن تكون فكرة، أو تشبه فكرة، ولذلك فإنها ضرورية لأنها تكون الأفكار، ومن ثمة فإنها لا يمكن أن تكون فكرة... إنها بسيطة لا منقسمة، كائن فعال. ولما كانت تدرك الأفكار فإنه يمكن أن يطلق عليها اسم الفهم Understanding لأنها تنتج الأفكار وتكونها»[1].

ولما كانت النفس لا تصدر عن موضوع ما فإنها تفتقد إلى الفكرة ـ من حيث أن الأخيرة تستلزم وجود موضوع، وعلى هذا النحو يبدو تصور النفس أو الروح غامضاً. يقول باركلي في معرض إثبات وجود النفس انطلاقاً من العالم: «... ما الذي إذن يمنحنا علل الجواهر المادية... إنه شيء مجهول، لا جوهر

(١) Copleston. F.· A History of Modern Philosophy. Ch 13, Berkely. p 27

ولا شيء آخر عدا ذلك أنها النفس اللامنقسمة الساكنة، اللامتحركة، اللاممتدة التي لا توجد في مكان. . . »[1].

والحق أن باركلي يحاول الخروج من مسألة غموض النفس بتعريفها كمعنى فهي لا تعرف كفكرة بل كمعنى Notion وهذا يعني أن المعرفة بها تحدث عن طريق التأمل Reflection أي محاولة سبر أغوارها، والتمعن، في تأملها، وسوف يتأكد للعارف بعد ذلك أنه قد توصل إلى معرفة كاملة بها باعتبارها فعل خالص Pure Act. وهذا التصور يفصل بحسم بين طبيعتها الفعالة، وبين طبيعة الأفكار (الموضوعات)، كما تعرف أيضاً أنها مختلفة تماماً عن الأفكار فهي باقية (خالدة)، بينما الأفكار تقبل الانحلال. وعلى هذا النحو يفرق الفيلسوف بين طبيعة هذا الجوهر الروحاني، وبين سائر الأفكار الجامدة الأخرى، فيرى أنه لما كانت النفس Soul هي التي تقوم بفعل الإدراك الحسي فهي إذن شيء يفكر، يريد، ويدرك، ومن ثم فهي جوهر لا مادي. أو روحي. Spiritual ثم انطلق من هذه الفكرة إلى البرهنة على خلود النفس[2].

وتجدر الإشارة إلى أن فكرة الجوهر الروحي. أو اللامادي هي استمداد من مذهب لوك الذي تصور وجود الجوهر اللامادي أو الروحي، مما يؤكد تأثر باركلي بمذهبه في هذا الصدد.

وتأسيساً على ما سبق تعد النفس روحانية خالصة أو فعل خالص معنى ذلك أنها ليست وهجاً رفيعاً حيوياً، أو نظاماً من الأرواح الحيوانية، لأنها لو كانت كذلك لفسدت لا محالة كما يحدث بالنسبة للأجسام، لكنها شيء غير منقسم، غير قابل للفساد، لا جسمي ولا ممتد. ومن ثم يستحيل تكوين فكرة عنها، لأنها غير الفكرة أي غير موضوعها، فشتان ما بين المعرفة بها والمعرفة بالأفكار أي (الموضوعات)[3]

---

(١) Principles, P (1). Para 80 P 46

(٢) Principles Para 80 P 74

(٣) Copleston A History P 3 P 39

(د) وجود الله:

إذا كان الإحساس أو «المعنى» هو وسيلة تعرفنا على العالم على حد قول باركلي، فكيف يتسنى لنا إذن تفسير ائتلاف الإحساسات في مجاميع، واضطراد العلاقات بين هذه المجاميع[١]؟ في حين أننا لا ندرك شيئاً خارج الذهن، كما لا نستطيع تصور تفاعل بين جوهر مادي (موضوعات العالم الخارجي) وآخر روحي (النفس)، وفي الوقت ذاته فإن ذهننا لا ينطوي على جميع المعاني، كما أنه منفعل بالإضافة إليها، وقابل لها.

ولما كانت المعاني مدركة لجميع العقول في نفس الوقت، ونفس الظروف[٢]، كان من الضروري البحث عن علة تخلق هذه المعاني. إذن فمن ذا الذي يمنحنا هذه الأفكار ويكونها في عقولنا. يقول باركلي: لا شك أن هناك روح خارجية تفعل ذلك. هي الله[٣] الذي طبع في عقولنا الأفكار في نظام، كما طبع في نفوسنا أفكار النظام الطبيعي الموجود في العالم المادي[٤].

ويرى باركلي أن وجود الله يعد أكثر وضوحاً وبداهة من وجود الكائنات الإنسانية، والسبب في ذلك القول: أن علامات أو دلائل وجوده هي أعظم وأقوى بكثير من العلامات والدلائل التي يشير إليها الوجود الإنساني[٥]. والله يعد من أسمى وأعلى ما يمكن تصوره في العقل، فهو الملأ الحقيقي الخالد، اللامخلوق، اللامتناهي، اللامنقسم الثابت»[٦] على حد تعبير باركلي.

---

(١) يوسف كره: تاريخ الفلسفة الحديثة، ص ١٦١.

(٢) Principles: P 3 Para 147, P 120.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid.

(٥) Copleston: A History Berkeley 3 P 38.

(٦) Principles: P I Para 117, P 100.

و «العقل الإلهي هو الذي ينتج الأشياء الخارجية، كما يدركها بصفة دائمة»[1].

ويرى باركلي أنه لا يجب البرهنة على وجود النفس، لأننا قد سبق أن أثبتناها عن طريق إدراكها الحسي للعالم المادي، ومعايشتها المستمرة له. وعن طريق وجود الله حيث يتكون العالم من أفكار ولغة وهذا يشير إلى موجد لهذه اللغة، ومتكلم بها فهو الذي يخاطب الإنسان من خلالها ـ أي عقله المتناهي ـ فالعالم أفكار، والأفكار لغة، ووسيلة تخاطب الله مع مخلوقاته. وهنا نجد أن باركلي يجمع في حدس ميتافيزيقي واحد، وفي حركة ميتافيزيقية واحدة بين ثلاثة موضوعات هي الله والعالم والنفس[2].

والله يتحدث إلى مخلوقاته عن طريق الرموز وهذه الرموز في حقيقة الأمر ليست سوى اللغة التي يتحدث بها الله إلينا وهي لا تتضح، ولا ترمز إلى ظواهر بعينها إلا إذا تدخلت إرادة الله وأظهرتنا على ذلك، وكشفت لنا هذه الرموز الغامضة؛ أما ظواهر الطبيعة فليست إلا مجموعة من الرموز والعلامات التي يوحي ظهورها بوجود ظواهر أخرى. وهذا الإيحاء لا يتم إلا عن طريق الله، والله يتحدث إلينا في كل لحظة عن طريق الطبيعة، ويعلن عن وجوده كلما بدرت ما إلتفاته إلى أية ظاهرة من ظواهر الكون، يقول باركلي في المبادىء عندما أفتح عيني أو أذني جيداً وقت ما يحلو لي، فلا أستطيع تحديد أي الصور سيؤثر في ومن ثم فلا بد أن تكون الأشياء قائمة في عقل آخر وهذا العقل يريد أن يعرضها علي»[3].

ولقد أفاض باركلي في شرح وتفسير نظرية الرموز التي أشار من خلالها إلى أن الله يتحدث إلى الناس في كل لحظة بلغة خاصة هي لغة الرموز

---

(١) Ibid, P 3 Para 72, P 70.

(٢) علي عبد المعطي محمد: تيارات فلسفية حديثة، ص ٤١٠.

(٣) Principles: Para 29.

والعلامات التي ترمز إليهم بوجود المسافة والحجم والشكل والعمق وعيرها، كما أسهب في بحث هذه النظرية في كتابه الشهير السيفرون Alciphron ويعرض باركلي لأهمية العلامات والرموز في تصوراتنا، مما يؤكد وجود عناية إلّهية تحدو المعرفة عند الإنسان فيذكر في الحديث الرابع من السيفرون إنه لو تصورنا وجود منطقة في العالم يعيش فيها أشخاص مكفوفون منذ ميلادهم، وأن واحداً منهم قد رد إليه بصره فإنه سوف ينقل لهؤلاء المكفوفين ما يراه، كما أنهم سوف يشهدون معه ما يسمعون، وسيتعجبون كيف استطاع هذا المبصر أن ينبههم مثلاً إلى وجود بئر في طريقهم حتى يتفادوا السقوط فيه، مع أنه لم يلمس ماء البئر، أما الشخص المبصر فسوف يدهش لما يراه أمامه من ظواهر يستمتع بها ويتمنى لو فقد بصره ورد إليه ثانية حتى يتسنى له الاستمتاع برؤية مظاهر الطبيعة التي لا يشعر بها لاعتياده على رؤيتها»[1].

(هـ) أدلة وجود الله:

رأينا ـ مما سبق ـ كيف أثبت باركلي وجود الله عن طريق العالم المنظور، وفي هذا الموضع نشير إلى أدلة باركلي الثلاثة على وجود الله أو العقل الإلهي. فهو يستدل على وجود الله في برهانه الأول انطلاقاً من فكرته الأساسية «الوجود هو ما يدرك Tobe is To Perceived وفحوى هذا الدليل» ـ أنه لما كان العالم مجموعة أفكار في أذهاننا من سائر الناس، ولما كانت هذه الأفكار هي مصدر معرفة الإنسان بآخر تطورات الطبيعة والعالم المادي بما لا يتوفر له وهو مخلوق جزئي متناه الإحاطة بها فيستلزم ذلك وجود علة أخرى ـ خارج الإنسان ممثلة في وجود عقل أعلى رفيع يخلق معاني وأفكار العالم في ذهن المخلوق، يخاطب الإنسان في عقله بلغته وأفكاره[2] إذن فالله موجود. «ذلك العقل اللامتناهي الأزلي، العارف بسائر الأشياء، خالق قوانين الطبيعة، ومنظم العلاقات بين الموجودات والظواهر، أصل القوانين الكلية إنه عقل الله موجد

(١) Alcipheron 4 Th Dialogue Vol II sampson London 1897 P 296

(٢) Principles P 3 Para 62 P 63

الطبيعة The Aurthor of Nature»[1].

وهكذا يبرهن باركلي على وجود الله من خلال إدراك الوجود، كما يحاول إبراز صفاته عن طريق البرهنة على وجوده خمن النظر إلى آثاره في العالم الحسي يقول في ذلك: «. . . من الواضح أن الوجود الروحي اللامتناهي عاقل، خير، قوي، وهذا الاعتقاد يكفي وحده لتفسير مظاهر الطبيعة ـ في حين أنه لو اتسمت هذه الروح بالسكون أو اللامبالاة فإننا لن ندرك[2] عنها شيئاً، ولن نتجه إلى التفكير فيها أو تأمل آثارها فينتهي باركلي من الدليل الأول على إثبات وجود الله عن طريق الإدراك الحسي لما في العالم من آثار ونظام لقدرة الله، وحكمته إلى الدليل الثاني الذي يسوق فيه أفكار النفس بما تنطوي عليه من قوى خيال لإثبات وجود الله.

ويرى باركلي أنه من النظر في صفات النفس وأفعالها، وما تنطوي عليه من حالات نفسية يتضح لنا برهاناً على وجود الله. فالنفس لها قدرة على الخيال ـ ملكة الخيال ـ بالإضافة إلى قدرتها على إدراك العالم الحسي. ولما كانت هذه الملكة ليست من صنع إرادة الإنسان لأنه لا يقدر عليها، ولا يستطيع إيجادها لأنه عاجز عن الإحاطة بجميع الأفكار لكثرتها فيلزم عن ذلك وجود علة تسببت في إيجاد هذه القدرات التي ليست من طبيعته، ولا يقوى على خلقها وأن هذه العلة ليست مادية، لكنها روحية، إنها الله منبع الأفكار والحكمة الذي يمد العقل بأفكار ومعانية[3].

يقول باركلي: ينبغي على الإنسان ضرورة الاسترشاد بنور العقل Light of Reason حتى يتمكن من السمو بفكره، وبلوغ مرتبة الكمال والحكمة الإلهيتين اللتين وضعتا الأفكار فينا، وخاطبتنا بلغتها»[4].

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid, Para 62 P 63.

(٤) Ibid, Para 72 P 70.

وتشير هذه النصوص لباركلي إلى أن الألوهية قمة المعرفة، باعتبارها مصدر الأفكار واللغة، ومنبع الحكمة والدقة والنظام.

ولكن هل يمثل الإنسان باعتباره مدركاً حسياً أو كائناً حياً الدليل القاطع على وجود الخالق؟

إن باركلي يعتقد أن هذا غير صحيح؛ لأن هذا الوجود المادي أو الجسدي للإنسان لا يمكن أن يكون ظلاً أو عملاً كاملاً لعلة الطبيعة أو خالقها، لكن العلامة أو الرمز التي تشير إلى وجود علة روحية، وقوة متسامية عالية هو الذهن بما يحتويه من أفكار يقول باركلي: «. . . إن النظر لنفوسنا ـ كذوات ـ لا يمدنا بالدليل القاطع على وجود الخالق، لكن إثبات هذا الوجود يحدث عن طريق ما يهبه الله لعقولنا من أفكار وعندئذ يمكن البرهان الأكمل على وجود الله»[1].

أما الدليل الثالث الذي يبرهن فيه باركلي على وجود الله فهو الدليل المستمد من نقص النفس، وتشبهها بالله، فإن طبيعة النفس لا تنطوي على أي كمال مطلق، لأنها محدودة في فاعليتها ومن ثم فهي ناقصة، فمهما أوتي الإنسان من القوة والبأس فإنه لا يستطيع بأي حال أن يصل إلى مرحلة الكمال، لكن حد الكمال الذي يصل إليه لا يعد أن يكون مجرد شبهاً أو صورة لله ـ وهذا مدخل ديني يلجه الفيلسوف حيث يرى أن النفس خلقت على شبه الله وصورته، وهذا ما ورد في سفر التكوين ـ العهد القديم من الكتاب المقدس.

وعلى هذا النحو يبرهن باركلي على وجود الله بثلاثة براهين يمكن إجمالها في التالي: فهو يستمد البرهان الأول من نظام ودقة العالم الطبيعي المدرك أو من دليل المدركات الحسية وعلة وجودها، والثاني مأخوذ من طبيعة تفكير النفس التي تنطوي على بعض ملكات كالخيال الذي يستلزم وجود خالق وسبب أعلى له خاصة وأن إرادة النفس غير قادرة على خلقه أو إيجاده. أما

(١) Ibid, P 3 Para 70 P 70

الدليل الثالث فهو مستند إلى فكرة دينية من العهد القديم تعني أن الإنسان مخلوق على شبه الله وصورته، فهو لا يبلغ الكمال المطلق في أي فعل من أفعاله، إنما هو على شبه الله وصورته.

على هذا النحو يعترف الفيلسوف بوجود علة خارجية عليا أو سامية فيقبل بذلك وجود الجوهر الروحي اللامادي Imma Terial Substance على نحو ما فعل «لوك» ـ مع أنه في بداية مذهبه كان قد قرر أن هذا الجوهر ليس معنىً ولا مدركاً بمعنى، كما أن قبوله لوجود علية في العالم إنما يمثل دليلاً على اعتماده على هذا المبدأ في حين أن التطور المنطقي لمذهبه التصوري الأسمى لا يسمح له بقبول مثل هذا المبدأ. وكان باركلي يهدف إلى معرفة الحقيقة الإلهية، وتفسير صدور الموجودات أو (المعاني) عنها، في حين أن مبدأ مذهبه يكون المعاني من منطلق الإدراك الحسي.

على أية حال لقد أراد باركلي أن يصل إلى تصور عن حقيقة الذات الإلهية فقال: إننا لا نرى المعاني في الذات الإلهية أي نرى الأشياء بمقدار ما يمثلها في هذه الذات المعقولة على ما يرى مالبرانش[1]، لأن المدركات الحسية التي

---

(١) نيقولا مالبرانش: Nicolas de Malebranche فيلسوف فرنسي حديث وأحد أتباع المدرسة الديكارتية، تابع ديكارت في مذهبه العقلي، وفي عقيدته المسيحية. ومن هنا يصح القول عنه أنه كان فيلسوف كاثوليكياً متديناً.

يذهب مالبرانش إلى أن الجوهر الإلهي هو علة ما يحدث في العالم من حوادث، ويعرض لذلك في كتابه «البحث عن الحقيقة» موضحاً نظريته في المعاني، وفي الرؤية في الله، فيحدد مفهوم هذه النظرية بدء من النفس الإنسانية التي تتم معرفتها بالموضوعات المتحدة بها اتحاداً مباشراً بحيث لا تدرك سواها.

ويقصد مالبرانش بهذه المعاني Les Idées التي تعرف النفس عن طريقها حقائق الوجود، كما يعرف العقل بواسطتها ما يمليه عليه الوحي من أمور العقيدة، وهذه المعاني تكون حاضرة في النفس حضوراً إبستمولوجياً فهي الموضوعات المباشرة لها، ولهذا فإنها تتسم بطابع إلهي، فعن طريقها يصبح الله حاضراً في النفس على الدوام متحداً بها اتحاداً وثيقاً. وإن ما تتمتع به النفس من الكمال إنما يأتيها عن طريق الاتحاد=

يحتفظ العقل بمعانيها معلومة من قبل في عقل الله اللامتناهي، ومحدثة بإرادته.

(و) الفعل الإلهـي:

بعد إثبات باركلي لوجود الله عن طريق آثاره وصفاته التي يلمسها العقل الإنساني في العالم المادي يرى أن الله فعال في خلقه، ومنظم للكون بمشيئته، ويمكن إجمال الفعل الإلهي على ما يراه باركلي على النحو التالي:

أولاً: العقل الإلهي هو الذي يعرض المعاني ونظامها في أذهاننا.

ثانياً: الإرادة الإلهية هي التي وضعت العلامات بين هذه المعاني إن لم

= بالله (Entretiens. E2. P 46) يقول مالبرانش: «أن أي كمال تتحلى به النفس إنما يأتيها من معرفتها الحقيقة، وحبها الفضيلة وذلك لاتحادها بالله، وعلى النقيض من ذلك - فإن ما يصيبها من نقص واضطراب في الأحاسيس والمشاعر إنما ينتج عن خضوعها للجسد La Recherche Tome II P 172).

ويبرز لنا مالبرانش من خلال نصوصه مقدار الكمال الذي تحياه النفس في اتحادها بالله الذي تسمو بمعرفته إلى بلوغ الحقيقة وتحقيق والفضيلة، أماما يعتريها من نقص فيرجع إلى الجسد الذي تتعلق به أحياناً لأنها حينذاك لا ترى المعاني في الله الذي يحضر فيها حضوراً إيستمولوجياً.

وفعل المعرفة بالنسبة للنفس يتطلب تطهيراً وتنقية من شوائب الأهواء وذلك بتخليصها من قيود البدن. ولا يتم هذا التطهير إلا عن طريق الانتباه Attention الذي يختلف عن الحدس الديكارتي العقلي متخذاً صورة صوفية تفقد فيها النفس إيجابيتها، وتصبح في موقف سلبي تتوجه بإخلاص وانتباه تام يعد بمثابة صلاة لها تتوجه بها إلى الله لكي يمنحها المعرفة التي تتم مباشرة بإشراق حضوري لا تجد فيه أي صور للاستدلال ولا للمنطق إنما ترى من خلاله المعاني التي تعد نماذجاً Archétype أزلية للموجودات ذات طبيعة إلهية.

والنفس الإنسانية لا تكتمل بالمعاني إلا في حالة اتحادها بالله، فهو المحط، أو المدى الذي تشغله النفوس التي تنتشر في الملأ Espace مكان الأجسام المادية فترى النفوس التي تنتشر في الملأ الإلهي المعاني في الله الذي ما أن نتحد به وترى المعاني حتى تتكشف لها من خلاله الحقائق الأبدية ونظام الطبيعة المثالي.

والمعاني عند مالبرانش مثالية متقدمة في الوجود على الأشياء تقدم المثال الأفلاطوني على أفراده.

تكن قد تسبب في إيجادها منذ البداية.

ثالثاً: إن اعتقاد المخلوقات بدوام الأشياء قرين بإيمانها بدوام الله

● تعقيب على الفلسفة اللامادية:

مما سبق ننتهي إلى فكرة موجزة عن الفلسفة اللامادية لباركلي حيث نلمح من خلالها أثر فكري ديكارت العقلي ولوك التجريبي ففيما يتعلق بأثر مذهب ديكارت فقد كان موضوع وجود العالم وهو اليقين الثالث من مراحل اليقين الديكارتي هو المنطلق الأساسي لعرض هذه الأفكار ومحاولة تفسيرها في ضوء العديد من التساؤلات عن وجود العالم المادي. وهل هو موجود حقاً أم غير موجود؟ وإلى أي حد يتمكن الإنسان من معرفته وتحصيل أفكار يقينية عنه؟

وإذا كان الإنسان في بحثه عن العالم يحاول دراسة الوجود، بل يستلزمه البحث في المعرفة إلى الحدس خلال الوجود ومحاولة استكناه خفاياه ووضع نظرياته فإن الكثيرين من المفكرين يخلطون بين مبحثي المعرفة والوجود أثناء دراساتهم. والحق أن البحث في المعرفة يتسع ليشمل عدداً من الموضوعات مثل إمكان قيام المعرفة وحدودها وصحتها. فضلاً عن الطرق الموصلة إلى اكتسابها، وطبيعة موضوعاتها التي تربط مبحث المعرفة بالوجود. وقد عرفنا من قبل أن موضوعات المعرفة كثيرة ومتشعبة، كما درسنا طبيعتها وموضوعاتها، وما إذا كان لموضوعها وجوداً في الخارج مستقلاً عن الذات العارفة أي منفصل عنها «القوى العارفة» مثل تصور الواقعيين، أم أنه مطابق لأفكارنا كما يقول المثاليون الذاتيون (التصوريون)، أم أنه موضوع متعالي يتجاوز نطاق الحس والتجربة على ما يذهب إلى ذلك أصحاب مذهب المثالية المتعالية.

ولقد استطاعت الفلسفة أن تطور من مباحثها فلم تقتصر على إيجاد مذاهب واقعية، أو تصورية منفصل كل منها عن الآخر فحسب، بل خلقت اتجاهاً يجمع بين المذهبين الواقعي والتصوري على ما يظهر لنا عند أتباع مذهب

الظواهر الذين يعتبرون أن الفكرة هي الواقع والتصور معاً، فالموضوع ليس مستقلاً عن إدراكنا كما أنه من جهة أخرى ليس الأفكار وحدها، لكنه يتكون منهما معاً بصورة معينة.

وتتضح فلسفة باركلي بصورة جلية في ضوء فلسفة لوك، الذي تصور أن العالم مادياً، ويعمل بصورة ميكانيكية وتتصف الأجسام المادية عنده بصفات كالصلابة والشكل والامتداد والحركة أو السكون وكذلك العدد، وأن هذه الأجسام تؤثر بما تحمله من كيفيات على العقول أو الجواهر اللامادية.

وهكذا تنشأ الأفكار في العقل نتيجة التأثير المتبادل بين الأجسام والعقل وتصبح هذه الأفكار هي ما يعيه المشاهد من أشياء، كما تمثل من بعض النواحي طبيعة العالم الخارجي أصدق تمثيل، بيد أنها لا تقوم بهذا التمثيل الصادق من نواحي أخرى. فالأفكار الخاصة بالصوت واللون والرائحة على سبيل المثال ليس لها ما يقابلها واقعياً في العالم، إنها مجرد حالات يتأثر فيها المشاهد بحكم تكوينه ذاته بالمنبهات الميكانيكية المناسبة، وهذا هو المنطلق الذي يقفز منه باركلي إلى تأكيد مذهبه اللامادي، ويبرز هذا التساؤل الذي يشيد في ظله مذهب باركلي التصوري وهو: كيف يتسنى لمشاهد لا يعي شيئاً غير أفكاره أن يعرف أي شيء عن العالم الخارجي الذي أثبته لوك؟

وإذا كان لوك قد قرر أن اللون على سبيل المثال سمة ظاهرة وليست واقعية من سمات العالم؟ فكيف استطاع إذن أن يعرف أن تأملنا لأفكارنا يطلعنا على طبيعة العالم كما هي بالفعل؟ وهكذا يشير الفيلسوف المتشكك إلى احتمال أن تكون أفكارنا مختلفة ـ لا من بعض النواحي فحسب ـ ولكن من جميع النواحي فيما يتعلق بطبيعة الأشياء.

وهكذا فإن لوك ينزلق في موقفه عندما يضطر إلى قبول الرأي القائل بأن معرفة الأشياء إذا اقتصرنا على معرفة العالم الخارجي فقط تبدو مختلفة تمام الاختلاف لما نظنه فيها. وقد تصبح غير موجودة إذا قصرنا أنفسنا على ما نعرفه فحسب.

لقد نقد باركلي مذهب لوك بشدة. واعتبره تبريراً للنزعة الشكية ودعوة إلى المادية والإلحاد.

ويذهب باركلي في نقده للوك إلى أنه قد جعل الله مصمماً وخالقاً ومحركاً لآلة العالم الكبرى، وربما أشار ذلك إلى إيمانه بحدوث المادة مما جعله ينزلق إلى مذهب يتحرج فيه موقف الإله، فضلاً عن أن موقفه من النفس باعتبارها جوهراً روحياً خالداً ينزلق إلى هاوية المادية والإلحاد عندما يذهب إلى أنه لا يستطيع دحض الرأي الذي يقول بتوقف وجود الوعي بالنفس على وجود بعض الشروط المادية. وبهذه النظرة الآلية يقضي لوك على الدين وبالتالي على الأخلاق.

ولقد ترتب على نقد باركلي للوك عدداً من النتائج. منها أنه لن يكون لموقف باركلي من إنكار المادة ثمة تأثيراً على فلسفة لوك لأن الأخير لا يعترف إلا بالأفكار، ومن جهة أخرى فإن إنكار وجود لعالم المادي الذي ينادي به لوك لا يعني إنكاراً لشيء ما في خبرتنا، والأشياء التي تتكون بالخبرة هي أمر هام في معرفة العالم عند لوك، كما يأخذ باركلي على لوك موقفه من التسليم للشاكين بصدد طبيعة الأشياء، وما جعله يعتقد بأنها تمثل شيئاً آخر غير أفكارنا، ويرى أننا إذا اتخذنا وجهة نظر أخرى واعتبرنا أن الأشياء أي موضوعات الخبرة العادية ليست إلا مجموعات من الأفكار فسيصبح من المستحيل إستحالة قاطعة أن نزعم أن الأشياء قد لا تكون في حقيقة أمرها كما تبدو لنا، بل وسوف يستحيل كذلك أن نزعم أن وجود الأشياء ذاته قابل للشك، فإذا كانت التفاحة لا تمثل جسماً مادياً خارجياً بل مجموعة من الأفكار في ذهني فإنني في هذه الحالة وبطبيعة الحال إنسان متيقن من وجودها وكذلك من اتصافها بما أدركه فيها من لون ومذاق وملمس وعبير. فالحق أن الشك لا يتسرب إلى النفس إلا في الحالة التي نقرر فيها وجود الأشياء بمعزل عما لدينا عنها من أفك .

٦ ـ الاعتراض على اللامادية:

لقد أثيرت الاعتراضات حول الفلسفة اللامادية لباركلي، وكان هناك اعتراضين رئيسيين وجهاً إلى هذه الفلسفة المنكرة للمادة الاعتراض الأول يتعلق بعلة أفكارنا، فإذا لم تكن الأشياء الخارجية هي علة أفكارنا فماذا يمكن أن يكون هذا المصدر المستقل عنا والذي يعد علة لهذه الأفكار. إن لم يكن هو الأشياء الخارجية التي يقول بها لوك.

ويذهب لوك في رده على هذا الاعتراض بقوله أن علل أفكارنا ليست هي بالضرورة سبباً لها على نحو ما ذهب لوك لأن ذلك مستحيل. إنما العلة الأولى المسببة لأفكارنا هي الله. ذلك الكائن الأسمى الذي ينظم أفكارنا ويجعلها تنسال علينا وهي مرتبة ومضطردة، فمَا هي القدرة والقوة التي تمكن في الأشياء الخارجية وتدفع إلى مثل ذلك الشكل العجيب والمثير من الأفكار. إن باركلي ينفي أن تكون الأشياء مسببة على نحو ما، لأن كل ما يحدث إنما يحدث عن طريق السبب النهائي والمباشر الذي هو الله الذي يتسبب ويفعل فهو الفعال بإرادته وفضلاً عن اعتراض العلة، يواجه باركلي باعتراض آخر على مذهبه وفحواه أن إنكار المادة يستتبعه إنكار الفيزيقا من حيث أن الأخيرة تقوم عليها بصفة كلية. إن هذا الإنكار للمادة يقضي نهائياً على مصير الفيزيقا، ويجعله مجهولاً حين ترفض اكتشافات نيوتن وغيره من العلماء وتعتبرها مجرد أوهام. إن المادة في صورة الجزيئات أو الجسيمات هي التي أثبت لها خصائصاً ومميزات معينة. ويتساءل المعترضون على إنكار المادة فيقولون ماذا يتبقى لقوانين الفيزيقا من موضوعات تصدق عليها. إذا لم يكن هناك حقاً أجسام مادية؟.

ولقد جاء رد باركلي على هذا الاعتراض متوافقاً مع رأي الكثيرين من فلاسفة العلم المعاصرين الذين رأوا أن النظريات العلمية لا تصدق على أي شيء على الإطلاق وبالنظر إلى هذه القوانين يرى باركلي أنه على افتراض أنها

صحيحة نجد أنها تصدق على عالم الخبرة لأنها تعد تنبؤ بمجرى الأحداث في العالم، كما تتحكم فيه إلى حد كبير، بيد أن مهمة هذه القوانين لا تخرج عن كونها وسائل تنبؤية بما سيحدث في هذا العالم، ومن ثم نتمكن من التحكم فيه فعلى سبيل المثال نجد أن نظرية التكوين الجسيمي للمادة تشير إلى التعبير الرياضي المضبوط الذي تتميز به الصيغ الرياضية وهو الذي يمكننا إذا استخدمناه أن نحصل على تنبؤات قيمة لا تقدر، لكنه ليس هناك ما يدعونا إلى أن نفترض أن الجسيمات والجزيئات التي تقول بها النظرية موجودة بالفعل.

إن افتراضنا وجود جسيمات من هذا القبيل ليس إلا افتراضاً مفيداً من الناحية النظرية، وعلينا أن نتمسك بافتراضه إذا أثبت لنا فائدته، لكن لا ينبغي لنا أن نعتبره حقيقة تقرر الواقع تقريراً حرفياً، ولهذا فليس ثمة خوف أو شك في متابعة العلم نتيجة لمبادىء باركلي، وليس على العالم إلا أن يعترف بأنه لا يبحث في طبيعة الأشياء، إنما يعمل على صياغة هذه الوسائل التنبؤية.

وهكذا استطاع باركلي أن يرد على اعتراضات علماء عصره بشأن الموضوع الخاص بإلغاء المادة، وأنه من ثم يقتضي إنكار الفيزيقا، وذلك في مؤلفه في الحركة الذي نشره في عام ١٧٢١، والذي أوضح فيه وجهة نظره، خاصة وأنه كان يريد أن ينكر وجود المادة، وأن ينكر أن هناك أشياء مادية حقاً، وبذلك تسنى لباركلي أن يوحد الميتافيزيقا مع الإدراك الفطري السليم بعد أن استعمل لفظ فكرة على النحو الذي أخذه عن لوكج وجدير بالذكر أن استخدام باركلي لهذه الكلمة قد جاء متشابهاً مع استخدام لوك لها. والحق لقد جاءت كلمة فكرة غير محددة تحديداً كافياً، وذلك لعدة اعتبارات أولها اهتمامه بإبراز جانب الإدراك الفطري السليم في مذهبه، وتأكيده على أن المعنى من كلمة فكرة هي الأشياء التي ندركها بالحس[1]، وكذلك تقريره عن أن وجود الشيء هو كونه مدركاً، وأن المادة غير موجودة، وذلك يعني أن الأفكار لا توجد إلا في العقل. لكن يجب الإشارة إلى أن الأشياء المادية عند باركلي كانت لا تعد أكثر من

(١) Brehier E Histoire de La Philosophie Tome II Paris 1929 P 98

فئات أو مجموعات من الأفكار على حد تعبيره أو من المعطيات الحسية بتعبير فلاسفة العصر اللاحقين عليه. ومن ثم أصبحت صورة العالم عند باركلي كما جاءت في تصوره بمثابة الرد الكلاسيكي على نظريات الإدراك كما شرحها لوك في صورتها الكلاسيكية[١] التي كانت ترى أن الماهية الإسمية للجوهر تتألف من الصفات الملحوظة التي تحدد الاستعمال العادي لاسمها، أما ماهيتها (الحقيقية) من ناحية أخرى فتتألف من التركيب الفيزيقي لإجزائها غير المحسوسة[٢]، وهنا فإن لوك يقيم نظرية ميتافيزيقية نهائية مؤسسة على دعامة النظرية الطبيعية الذرية أو الجزئية عن المادة، ولقد جاء هذا الموقف من لوك بمثابة القنبلة التي فجرها باركلي بشدة عندما أخذ يفند مذهب لوك التجريبي.

• تعليق وتقييم:

هكذا ألقينا الضوء على فلسفة باركلي المثالية الذاتية ووجدنا كيف أن مذهبه الفلسفي ينطلق من فكرة أن الإنسان لا يدرك شيئاً بطريقة مباشرة سوى أفكاره (إحساساته). فهو يرى أن وجود الشيء هو أن يدرك، والأفكار سالبة، تدرك بالنفس التي هي جوهر فعال ومصدر للأفكار، والجواهر النفسية توجد بكثرة في حين يوجد عقل كوني هو الله ويرى باركلي أن الأفكار توجد بالقوة في عقل الله، وتوجد بالفعل في العقل الإنساني، وقد وصف باركلي الأفكار بالخلود في عقل الله وهو في ذلك يقترب من مذهب الأفلاطونية المحدثة، كما هاجم مفهوم المادة باعتباره طريقاً للمعرفة.

وعندما أسس باركلي مذهبه الأسمى المثالي كانت نقطة بدايته من الصفات الأولية والثانوية التي خلعها لوك على المدركات في

(١) Wright W.K: A History of Modern Philosophy, New York Macmillan Compang, 1942. P 115.

(٢) يرى الكثيرون أن موقف لوك من تفسير العالم، واتجاهه الميكانيكي الآلي إنما قد نشأ عنده متلائماً مع روح العصر والنظرة العلمية التي كانت سائدة آنذاك.

العالم(١)، وقد رأى لوك أن جميع الصفات ذاتية، وبذلك أنكر قدرة العلم على تصور العالم فسد منافذ البحث عنه والسعي لمعرفته، وقصرها على مجرد محاولة تفهم اللغة الخاصة لمؤلف الطبيعة، وليس عن طريق التصورات المادية والآلية له. وتأسيساً على ذلك فقد رفض باركلي نظرية نيوتن عن المكان المطلق(٢)، كما هاجم نظريته الخاصة بالجاذبية باعتبارها مذهباً في العلة الطبيعية لحركة الأجسام المادية، فقد رأى أنه لا متحرك أو نشط سوى الجوهر الروحي. وبالإضافة إلى نقده لنيوتن يعترض باركلي على تصور ليبنتز ونيوتن لحساب اللامتناهيات، لأن الاعتراف بالانقسام اللامتناهي يتناقض مع منطق مذهبه.

والحق أن الموقف اللامادي عند باركلي يرتبط من أقرب السبل بالمثالية الذاتية(٣)، كما يمثل نوعاً من تقوقع الذات على نفسها، أو ما يسمى بالسلوبسيسزم Slopcicisme، وفي مثل هذا النوع من المذاهب نجد الذات المفردة تقوم بدور أساسي في عملية تشييد الفكر والوجود، على الرغم من هذه النظرة النقدية الفاحصة التي تباعد تماماً بين مذهب باركلي، ومذاهب الحسيين أمثال لوك وهيوم إلا أن أقوال باركلي نفسها إنما تعطي لنا تأكيداً على لسانه بأنه لا يتجه إلى هذه الوجهة المثالية الذاتية التي تندرج في عداد التيار الفلسفي الروحي الذي يعبر عن أوج اللامادية وبطلان كل ما هو حسي ومادي أي بطلان الشيئية، على الرغم من هذا نجد أنه يؤكد أن عالمه هو عالم أفكار لأن الذات لا تتعامل إلا مع أفكار، ولكنه يستدرك قائلاً أن هذه الأفكار هي الأشياء نفسها

(١) A.A. Luce D.D: Berkeley and Malebranche Oxford 1967 P 3.

(٢) Naguib Baladi: La pensée Religieuse De Berkeley et L'unité de sa philosophie, Lecaire P 20. 21.

(٣) يحاول المفكرون منذ النصف الأخير من القرن التاسع عشر إعادة إحياء فلسفة باركلي الإسمية، التي تأثر بها الكثيرون من أتباع المذاهب المثالية والنقدية التجريبية، والبرجماتية وعلى الرغم مما لاقته هذه الفلسفة من تشجيع وإحياء، فقد كانت هدفاً لنقد وهجوم لينين في كتابه «المادية والنقدية التجريبية».

Theworld is a Collection of ideas (ideas are Things) فلسنا هنا أمام أفكار تمثيلية أي ممثلة للواقع، أو بمعنى أن ثمة ازدواجية بين واقع الأشياء في الوجود، وبين الفكر الذاتي، بل ولسنا كذلك أمام عملية تطابق بين الفكر والوجود، كما قد يحلو لبعض المؤرخين أن يفسروا مذهب باركلي على هذا النحو. ولكننا بصدد أفكار يقول عنها صاحبها أي باركلي أنها هي الأشياء بعينها، فكأنه هنا يجسد الفكر مباشرة ويحاول أن يعطينا أفكار مشخصة Concreté كونكريتيه هي الواقع مباشرة، وهكذا نجد أن تدخل الذات هنا ليس تدخلاً فكرياً بالمعنى الذي نعهده بل كأن الذات تحولت إلى منظار حسي يرى الواقع من خلاله على صورة أشياء دون أي تفاعل بين الذات والواقع، وكأن هذه الذات هي نوع من المرايا ترى فيها الحقائق أي الأشياء التي هي أفكار ـ ترى فيها بكامل تشخصها الحسي، وإذا صدقنا ما يقوله باركلي على هذا النحو الذي يفسر به مذهبه فإن المدى لن يكون بعيداً بين مذهب هيوم ولوك معاً ومذهب باركلي اللامادي، وتصبح اللامادية على هذا النحو شعاراً لا يلبث أن ينقشع حينما تتبدى لنا شيئية الواقع بكل عنفوانها وحقيقتها الأنطولوجية.

٧ ـ الوجود والإدراك والله في مذهب باركلي الروحي:

رأينا مما سبق كيف جعل باركلي وجود الأشياء مرتبطاً بإدراكها بواسطة العقل المتناهي الفردي، ولهذا فقد استبدل بكلمة الأشياء كلمة الصور حتى يبين مقدار اعتماد هذه الأشياء على عقل الإنسان، لكننا نجد أن باركلي يعود من جهة أخرى ويضع الأشياء في العقل اللامتناهي (عقل الله) عندما يميز بين موضوعات الحس وموضوعات المخيلة، فيعطي الأشياء وجوداً حقيقياً واقعياً وليس موقوفاً على لحظة الإدراك وموجوداً في عقل لا متناهي هو عقل الله[١].

(١) Naguib Baladi: La Pensée Religieuse de Berkeley et I, unté de Sa Philosophie Lecaire, P 22.

وهنا يضعنا باركلي في تناقض بين أقواله مما يدفعنا إلى التساؤل عن مصدر عملية الإدراك هل هي النفس. أم العقل البشري أم العقل اللامتناهي الإلهي؟[1].

لقد جعل باركلي وجود الأشياء مرتبطاً بإدراك العقل لها، والسبب في ذلك هو معارضته لقيام جوهر مادي يكون محلاً للصفات المادية. وهنا فإنه يجوز لنا القول أن باركلي يبدأ من حيث انتهى «لوك» «فهو الشخص الوحيد الذي خلفه كما تعلم وتثقف من خلال قراءته للمقالة في الفهم الإنساني للوك» على حد قول لوس[2]. لكن هذا الربط الذي ظهر عند باركلي لم يؤدي إلى إرجاع المعرفة إلى الذات (العقل) بحيث تصبح الأخيرة هي المسؤولة عن الإدراك أو المعرفة كما جاء عند المثاليين.

إن باركلي يرى غير ذلك فالعقل البشري لا يملك حرية الإدراك لأن الإدراك مفروض عليه بإرادته وبغيرها، والصور معطاة له فلا يملك غير أن يدركها، والعقل لذلك لا يستطيع مهما فعل أن يغير من الواقع أو الوجود الواقعي للأشياء، لأنه يجد مقاومة من هذا الوجود، ولا يشعر أمام الصور الحسية بنفس الحرية التي يشعر بها أثناء تخيله لهذه الصور. يقول باركلي في مؤلفه المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس: «إن ما أعنيه بوجود الأشياء في العقل الإلهي إنما أقصد به الصور والأفكار التي أدركها أنا، والتي يستحيل وجودها بدون عقل يدركها حيث أن هذه الصور لا توجد بدون عقل. ولكن لاستقلال هذه الصور عن عقلي لعدم معرفتي بما سأفعله وما يستتبع ذلك من عدم معرفتي بما سوف أستطيع فعله أو بما سيؤثر في هذه الصور. لهذا كانت هذه الأشياء قائمة في عقل آخر يعطيها لي في كل وقت، ذلك العقل الذي يؤثر في سائر أحاسيسي التي أشعر بها. وعلى هذا الاعتبار فوجود الأشياء خارج عقله المدرك لا تعني النظر لها باعتبارها نماذجاً لصورنا ولأفكارنا لأنها صور موهوبة للعقل يجدها ولا يملك الامتناع عن إدراكها أو تحديد نوع ما سيدركه

---

(١) A.A. Luce D.D: Berkeley and Malebranche Oxford, 1967. P 4.

(٢) Ibid, P 3.

منها لأنه ليس مصدرها، ولا علة إدراكها، كما لا يملك القدرة على إعطائها أو منعها. إن هذا هو دور العقل الإلهي»[1] وهكذا يرى باركلي أن جميع الصور ترجع إلى قدرة الله ومن ثم فإنها لا تختلف من حيث مصدرها فرؤية الإنسان أو إحساسه بكثرة من الأشياء كما يلازمه إحساساً بالوحدة أي وحدة المصدر، ومهما كان بيننا من فروق فردية في إدراك مجموعة من الأشياء عن طريق حواسنا فإن هذه الأشياء تبدو لسائر العقول ذات هوية واحدة، أو تبدو في وحدة تخص شيئاً واحداً بالذات؟ مما يشير إلى أن هذه الهوية التي توجد في الشيء ولا تخص العقل المدرك لها إنما تخص شيئاً آخر إنما تدل على وجود هذه الصور في عقل الله، يشهد بذلك تشابه الإدراك الفردي عند سائر العقول. ويرى باركلي أن دور الألوهية يتحدد في تأسيس عملية المعرفة على النحو التالي:

١ ـ أنه هو العلة الحقيقية في الإدراك.

٢ ـ هو الذي يقوم بعرض الصور على العقل البشري.

٣ ـ هو الذي يحفظ للأشياء وجودها الواقعي.

٤ ـ أنه دائم الحديث إلى العقل الإنساني عن طريق الرموز التي يعرضها عليه من خلال الصور الحسية.

فضلاً عن أنه يمنح الإنسان القدرة على الاستماع إلى حديث الله، ويدفعه إلى قراءة فكره في الطبيعة لكي يتأمل آياته، ويكشف عن عجيب صنعه. وهكذا ومن خلال جميع هذه الأدوار يصبح الله هو المحور الرئيسي في مذهبه.

إن رؤية باركلي لوجود الأجسام تبدأ من تقسيم الفلاسفة للمادة إلى قسمين ثانوية مثل الألوان والطعوم، وأولية أو رئيسية مثل الامتداد الشكل، وقد جاء هذا التمييز بين هاتين الصفتين للمادة على اعتبار أن الأولى إنما يعتمد في وجودها على الذات. أما الصفات الأولية فإنها تكون قائمة في الخارج أي في المادة، ولما كانت هذه الصفات منفصلة عن الذات، ووثيقة الصلة بالمادة فمن ثمة كان لهذه المادة وجوداً.

---

(١) Berkeley: Three Dialogues between Hylas and Philonus.

ويشرح باركلي موقفه في الإحساس الذاتي في المحاورة الأولى من المحاورات الثلاث بين هيلاس وفيلونوس فيؤكد على ذاتية الإحساس وينكر وجود الجوهر المادي، وكان دليله في ذلك أن الحرارة، والبرودة والطعوم، والأصوات والألوان ليس لها وجوداً في الأشياء المحسوسة لكنها توجد أصلاً فينا أي في إحساساتنا الذاتية فهي ليست ـ كما يقول الفلاسفة ـ صفاتاً ثانوية تتعلق بالشيء ذاته. وينطبق نفس هذا الأمر على الصفات الأولية مثل الامتداد والشكل والصلابة من حيث أنها تأتي مصاحبة للأولى. فتصبح الصفتان متقدمتان بالذهن أو الذات المدركة أو الإحساس الذاتي، كما يصبح العالم المادي هو مجرد الإحساس الذاتي للمدرك.

وكان تبرير باركلي لعدم التمييز بين صفات المادة الثانوية والأولية أن الثانية لا توجد منفصلة تماماً عن الأولى أي عن الصفات الثانوية فعلى الرغم من أن الحركة ـ وهي صفة أولية ـ لا توجد إلا في جسم، إلا أنها ترتبط عن كثب بالصفات الثانوية؛ ذلك لضرورة أن يكون للجسم لوناً وهو من الصفات الثانوية، يقول باركلي في هذا الصدد: «إن الذين يذهبون إلى أن الشكل والحركة وغيرها من الصفات الأولية الأساسية إنما توجد في جواهر غير مفكرة خارج العقل.. يقررون بأن الألوان والأصوات والحرارة والبرودة وسائر الصفات الثانوية لا توجد كذلك، وهم يعتقدون في ذلك بدون شك.

والآن فإذا كان يقيناً أن هذه الصفات الأولية لا توجد منفصلة أبداً عن سائر الصفات المحسوسة الأخرى، بحيث لا يمكن أن نتصورها حتى عن طريق التفكير فقط لا عن طريق الواقع مجردة عنها، ومن ثم فمن الضروري أن نستنتج من ذلك أن هذه الصفات الأولية توجد هي الأخرى في الذهن[١].

وهكذا يرى باركلي أن صفات المادة الثانوية والأولية ـ التي قال بها الفلاسفة ـ إنما تتوقف في وجودها على الذات ولا توجد خارجها ويستتبع ذلك إنكار وجود جوهر مادي يحمل هذه الصفات، ويؤكد باركلي على الفكر الذاتي

(١) Berkeley: Principles, Para 10 P

وضرورة تأمله في نص آخر يقول فيه: «مهما أجهدنا أنفسنا في تصور وجود الأجسام خارج العقل فلن نجد أمامنا دائماً إلا أفكارنا الذاتية نفسها فعلينا أن نتأملها»(١).

ويحاول باركلي في مؤلفه «نظرية جديدة في الضوء» أن يثبت أن الأجسام ليست موجودة خارج ذواتنا، فيذكر أن رؤيته للمسافة لا تتوقف على حاسة البصر، لأنه لو كان الأمر كذلك لأصبحت الأجسام موجودة خارج ذواتنا من حيث وجودها بعيدة عنا، وهذا ما لم يكن يرمي إليه باركلي من كتابه الذي حاول أن يثبت فيه أن إدراكنا للمسافة إن هو إلا نتيجة لتدخل الذات (العقل) وعلى ذلك تصبح المسافة هي الحكم التركيبي الذي ينتمي إلى الأحكام وليس إلى الإدراك المباشر، فإدراك المسافة لا يحدث في عزلة عن بقية الإدراكات الأخرى لكنه يكون عادة مصحوباً بإدراكات اللمس.

وهكذا فإن إدراك جسم معين يتم عن طريق مجموعة مركبة من الإدراكات وليس عن طريق إدراك واحد فحسب فموضوعات الحواس لا تقف عند حد التعبير عن إدراك معين فحسب، بل تتعدى ذلك إلى التعبير عن مدركات أخرى يدل هو عليها. فاللون الذي يتعلق بالإدراك البصري يمكن إدراكه عن طريق المخيلة عن طريق السمع أي عندما يسمع الإنسان عن لون معين مثل الأزرق أو الأحمر(٢).

وهكذا يرى باركلي وهو يفند الصفات الثانوية والأولية للمادة أن الصفات الأولية مثل الثانوية تماماً كلها قائمة في العقل، ولا وجود لها خارجة، فنحن نجد أن الحرارة أو البرودة مثلاً وهما صفتان ثانويتان غير موجودتين في الماء لكنهما نابعتان من العقل أو من الإحساس الذاتي. لأن يد واحدة تشعر بحرارتها في حين تشعر الأخرى ببرودتها. هكذا تصبح الإحساسات ذاتية. ونفس هذا الحال يطبق على الصفات الأولية فالامتداد ـ وهو صفة أولية ـ لا يمكن أن يكون صفة باطنة في الأشياء الخارجية وذلك لاختلافه من فرد لآخر وذلك لبعد

(١) Ibid, Para P 23 P

(٢) Berkeley: Theory of Vision Vindicated and Explained, P 27.

المسافة أو لقربها، أو لظروف خاصة بالفروق الفردية بين الأشخاص كضعف النظر، وعمي الألوان وغيرها من الأمراض الجسمية، والحالات النفسية التي قد لا تصور الأجسام على نحو ما هي عليه في الواقع.

وتأسيساً على ما سبق فالصفات الأولية مثل الصفات الثانوية ترجع في المحل الأول إلى العقل والإحساس الذاتي بها، فعلى الرغم من أن صفات أولية كالمسافة والحجم والشكل هي صفات ذاتية تدركها النفس عن طريق البصر، إلا أنها في الواقع تعد إحساسات لمسية تدركها العين عن طريق بعض العلامات البصرية التي يتعود الناس عليها لكثرة رؤيتهم لها، ومن ثم يعتبرونها إدراكات بصرية، وما استتبع ذلك من اعتقادهم بأنها لذلك توجد خارج العقل، وهذا ما ألغاه باركلي في فلسفته عندما أرجع الكيفيات إلى الإحساس الذاتي، وأعتبرها تغيرات ذهنية صرفة وألغى وجود المادة بالخارج، ومن ثم ألغى الكيفيات التي لن تجد لها ثمة موضوعاً تتقوم به.

إن طريقنا الوحيد لمعرفة الأجسام المادية هو الحس أو العقل. ولقد أثبتنا عندما ألغينا الكيفيات بالنسبة للأجسام أن الأجسام بما يمنحها الفلاسفة من كيفيات لا تفي بالغرض من معرفة العالم. لأن التجربة كانت قد أطلعتنا على أن الكيفيات هي مجرد إحساسات ذاتية، فليس أمامنا إذن إلا الركون إلى العقل في معرفة العالم المادي.

هكذا يرى باركلي أنه لا وجود للمادة خارج العقل، وأن وجودها يكمن في إدراكها، وأن عملية الإدراك هي التي تكشف لنا عن كل ما فيها، والاعتماد على الحس في إدراك الوجود لا يقصد منه الاعتماد على ما يظهر أمامنا عن طريق الحواس، لكن المقصود منه هو ما تدلنا عليه الحواس من واقع الأشياء وحقائقها في الواقع كما هي في ذاتها، وهنا فينبغي علينا الثقة في حواسنا. وهكذا يكون وجود الشيء قائماً في إدراكه أو (الوجود إدراك). ونحن نلمس من هذا الاتجاه الباركلي أنه يركن إلى الحواس في إدراك العالم أو الأشياء الجسمانية، ثم يعود بها باعتبارها أفكاراً إلى الذهن أو الذات، في حين نجد أن

ديكارت يدحض من قيمة العالم المادي منذ البداية، ولا يعترف بأحكام الحواس، كما يميز بين الفكر والامتداد.

٨ ـ الرؤية في الله بين باركلي ومالبرانش:

إذا كان باركلي يقصد من وجود الأشياء في العقل اللامتناهي وجودها في الله وإدراكنا لها فإن ذلك إنما يشير إلى المعرفة العيانية بها مثلما ذهب مالبرانش إلى ذلك عن طريق نظريته في «الرؤية في الله» (Vision en Dieu).

إن الاتفاق يكاد يكون واضحاً عند كل من الفيلسوفين في غايتهما من المعرفة بيد أن الوسائل تختلف فباركلي يضع فروقاً بين مذهبه، ومذهب مالبرانش في هذا الصدد فيقول: «... إنني أختلف كثيراً عن مالبرانش ذلك الذي يقيم مذهبه على أساس من الأفكار المجردة الكلية، وهو أمر أرفضه، كما يرى وجود العالم الخارجي مطلقاً، وهذا كذلك ما أنكره، فضلاً عن أنه يذهب إلى أن حواسنا خادعة لا توصلنا إلى الماهيات الحقيقية للأشياء الممتدة»(١).

والحق أنه في ضوء معالجتنا للمذهب الأسمى عند باركلي أو لما يعرف بالفلسفة اللامادية نستطيع القول أن الفلسفة اللامادية تختلف عن فلسفة مالبرانش الروحية على الرغم من استمدادهما من منبع واحد تأثراً به في فلسفتيهما ألا وهو فلسفة ديكارت العقلية التي ميزت بين النفس والجسد، وأشارت إلى تيسر إدراك النفس من حيث أن جوهرها الفكر، إلا أن باركلي يختلف عن مالبرانش في اتجاه فلسفته. فنحن نرى أن مالبرانش يصب اهتمامه على موضوع العلية أو المناسبات occaisions، في حين باركلي يبحث في نظرية الرموز أو العلامات Thèorie Des Signes.

ويذهب مالبرانش إلى أن المعارف موجودة في الله فهو الذي يمنحها لعقولنا يقول في أحاديث مسيحية: «... إن كمال النفس إنما يتأتى عن طريق

---

(١) Malebranche, Nicolas: Entretiens Sur La Métaphysique et Sur La Religion, Par Paul Fonatana, Librairie Arnauld Colin Paris 1922.

الاتحاد بالله أي يتأتى من معرفتها الحقيقة وحبها الفضيلة ذلك لاتحادها بالله»[1] كما تبرز فكرته عن وجود المعاني في الله بصورة أوضح في مؤلفة البحث عن الحقيقة حيث يقول « . ولا تبلغ النفس كمال المعرفة إلا بطريق المعاني، وفي حالة اتحادها بالله، فهو المحط أو المدى الذي تشغله النفوس »[2] كما يقول أنه لكي نتحد بالشيء أو نعرفه خلال عملية المعرفة فلا بد أن نكون على إيمان خالص بالله فإن العقل يرى الحقيقة كما يراها الله تماماً»[3].

أما باركلي فيذهب في هذا الصدد إلى القول بأن الأشياء موجودة في العقل الإلهي. فهو لا يعني بإدراك الأشياء رؤية من يمثلها في الجوهر المعقول (الإلهي) لكنه يعني أن الأشياء التي يدركها تعرف في المحل الأول عن طريق ذهنه، التي توجد فيه بمشيئة الروح اللامتناهية[4].

وهكذا فإن ما نفهمه من نصوص باركلي هو إدراك الأشياء ليس في الجوهر الإلهي ـ كما يذهب مالبرانش ـ لأنه يؤكد أن ما أدركه أنا ليس إلا أفكاري وصوري أنا، وأن الصور لا توجد إلا في عقلي أنا، ولكنني أعرف أنها ليست من خلق عقلي وخيالي فمن ثم تكون من خلق عقل آخر هو العقل الإلهي.

وفي حين يرى مالبرانش أن الاتصال بين الله والمخلوقات يتحقق عن طريق النور (الإلهي) الذي يعد الانتباه Attention هو الشرط الضروري واللازم له... فتتكشف للنفس الحقيقة الروحية إثر الانتباه الجاد المخلص الموجه

---

(١) En II P 46.

(٢) Malebranche: La Recherche de La Vérité Ernest Flammarion, Editeurs Paris 1753 Tome II P 365.

(٣) Ibid

(٤) A.A Luce. D.D: Berkeley and Malebranche Oxford 1967

للخلق[1]. نجد باركلي يحول الطبيعة والكون إلى مجموعة صور مدركة عن طريق العقل المتناهي والمخلوقة فيه عن طريق العقل اللامتناهي أو الروح الإلهي. وهكذا فقد تحولت جميع ظواهر الطبيعة إلى مجموعة من الرموز التي لا يعرف العقل الفردي ما ترمز له، وما تشير إليه إلا إذا تدخلت إرادة الله الذي يعلن عن وجوده بطريقة الرموز والعلامات في كل لحظة.

وإذا كانت المعرفة بالله تستند في المقام الأول إلى رؤيته «. . . إن الحركة التي تدفع النفس نحو الشيء لكي تتحد به في عملية المعرفة هي الرؤية في الله التي نعني بها اتحاد العقل مع الله»[2] فإن رؤية الله أو معرفته عند باركلي تعني الوقوف على مقاصده وقراءة فكره في الطبيعة عن طريق ملاحظتنا للأشياء المحسوسة، ومحاولة الكشف عما ترمز إليه كل ظاهرة[3]. أما مالبرانش فيرى أن الميتافيزيقا الحقة هي التي تدفعنا إلى تأمل العمل الإلهي فتسمو بنا إلى رؤية الحقيقة (الواقع).

وإذا كان مالبرانش يرى أن مفهوم العلية الطبيعية يعني العلاقات المنظمة التي تربط العلة بالمعلول، وإن هذه العلاقات لا تمثل في الحقيقة إلا أثراً أو فاعلية للعلة الحقيقية وهي الله. وأن هذه العلل التي تبدو ظاهرة أمامنا كأنها أسباب مباشرة لفعل شيء ما ما هي إلا أسباب طبيعية أو علل مناسبة لاتصال الحركة[4]، ومن ثم فإن مالبرانش يؤمن بالمعجزات التي وردت في العهد القديم ويناقش أرنو في حدوثها، كما يؤكد إيمانه بها، وينكر صدورها عن القوانين

---

(١) La Recherche, Tome II. P 11.

(٢) La Recherche Tome I P. 368.

(٣) وهنا يختلف باركلي مع مالبرانش الذي يتصور أن الإدراك الحسي هو انفعال يعرفنا عن طريق الإشارة أو التنبيه وجود علاقات تربط بيننا وبين الأشياء الماثلة أمامنا في العالم المادي وبذلك يقلل مالبرانش من قيمة الحواس وكذلك من قيمة الخيال تمشياً مع الموقف الديكارتي.

(٤) Entretiens 4 P 86.

الطبيعية لاتصال الحركة وحدوثها طبقاً للقوانين الإلهيه[1]

أما باركلي فإن إرادة الله عنده لا تتدخل في عمل الرموز إلا وفق قوانين موحدة ومنظمة، وهي قوانين الطبيعة، فإن الدلالة التي يشير إليها كل رمز ليست خاضعة للهوى، وليست متغيرة بل هي دلالة ثابتة محكومة بقوانين صارمة ومن أجل ذلك يقرر باركلي أن الله لا يفعل المعجزات، وأن إرادته خاضعة لقوانين عامة، وذلك عكس مالبرانش الذي كان يؤمن بالمعجزات

وهكذا ينكر باركلي العلية بمعناها الميتافيزيقي كما وردت عند مالبرانش. لكنه يرى أن تعودنا المستمر على هذه الرموز التي يخاطبنا الله من خلالها يجعلنا نتصور أنه غير موجود، فإذا نظرنا إلى ظواهر الطبيعة وجدنا أن ظهور ظاهرة يستتبعه ظهور أخرى وهذا ليس بالأمر الهين لكنه أمر عميق المغزى. والله يدرك الأشياء بصفة كلية دائمة، في حين أن المخلوقات تدركهم في فترات موقوتة. ويتمثل دور الله في عرض الصور على العقل الفردي، كما يقوم بمهمة حفظها وربطها بالواقع، ونحن إذا استثنينا مسألة العلية ونظرنا إلى دور الألوهية في المعرفة فسوف نلمس فيها نفس روح المذهب المالبرانشي في استمداد المعرفة من الله.

وأيا ما كان الأمر فإن محاولة الرؤية في الله عند الفيلسوفين تختلف من حيث الوسائل التي اتبعت لتحقيق الهدف وهو استمداد المعرفة من الله.

---

(١) Ibid, Entretien 4 eme P P 37 88.89

• نصوص من الفلسفة اللامادية

لباركلي

من

«مبادىء المعرفة البشرية»

of The Principles of
Human Knowledge

Part (١)

١ ـ عند التطرق إلى دليل معرفة الأشياء الخاصة بالمعرفة الإنسانية يجد المرء أن هذه الأفكار قد انطبعت على الإدراك الحسي، والتي يمكن أن تدركها كل من العواطف وعمليات العقل أو الأفكار التي تعرف من خلال الذاكرة أو التخيل أو بواسطة أي من الطرق السابقة.

فإنه يمكنني من خلال البصر أن أعرف أفكار الضوء والألوان بدرجاته المتعددة، ومن خلال اللمس يمكنني أن أميز بين الشيء الصلب والناعم والساخن والبارد والحركة والمقاومة، وبواسطة الشم يمكنني أيضاً أن أميز بين الروائح، ومن خلال السمع يمكنني أن أستمع إلى الأشياء التي تمر إلى العقل بكل نغماتها ومركباتها المختلفة. لكنني أود القول بأن بعض الأشياء، أو شيء واحد يمكن أن يجمع الكثير من تلك الصفات وهي التفاحة التي تحتوي على لون معين وطعم مختلف ورائحة وشكل آخر مختلف أيضاً. وهذه هي بعض الأفكار التي تكون الأشياء مثل الحجر الشجر، الكتاب الخ...، وجميعها أشياء قد تثير وتحرك مشاعر الحب أو الكراهية أو اللذة.

٢ ـ وتلك هي الأشياء اللامتناهية في تكوين أفكار وخطوط المعرفة التي يدركها الإنسان والتي تساعده كثيراً سواءً في التأمل أو التخيل أو التذكر ـ ومن ثم يطلق على الكائن النشط الذي يستوعب ويدرك ويفطن لهذه الأشياء بالعقل أو الروح أو الذات ـ ومن خلال هذه الكلمات البسيطة يمكنك أن تلاحظ أنني أضيف بعض الأفكار الجديدة للمعرفة لأن وجود الفكرة يعني وجود الشخص وإمكانية إدراكه.

٣ ـ نحن نتفق على اعتبار أفكارنا وانفعالاتنا والصور التي تكونها مخيلتنا

موجودة وغير مستقلة عن عقولنا، ولا يقل وضوحاً من ذلك ما نقوله عن إحساساتنا المختلفة، أو الصور المطبوعة على حواسنا على الرغم من أنها توجد ملتحمة ومتجمعة بعضها مع البعض أياً كانت الأجسام التي تؤلفها، فلا يمكن أن توجد إلا بالقياس إلى عقل يدركها. وأنني أعتقد إلى أنه بوسع أي شخص أن يقف على هذه الحقيقة عن طريق حدسه وذلك إذا تأمل بعمق ما نعنيه بكلمة «الوجود» إذا استخدمت بالنسبة للأشياء المحسوسة.

فإنني أقول عن هذه المنضدة التي أكتب عليها الآن أنها موجودة وأقصد بذلك أنني أراها وأحس بها، وإذا ما غادرت حجرة مكتبي فسأقول عنها إنها كانت موجودة، وأقصد بذلك أنني لو لم أكن قد غادرت الحجرة لكنت قد أدركتها الآن. ولكن عندما يكون هناك عطراً فسوف أقول أنني أعتمد على حاسة الشم، وذلك لوجود رائحة العطر، وإذا كان هناك صوت فبدون شك سوف أستمع وهذا كل ما أستطيع أن أفهمه بواسطة هذه الأقوال أو غيرها. أما ما يقال عن وجود مطلق للأشياء غير المفكرة لا صلة بينه وبين وجودها المدرك يبدو لي مجرداً تماماً عن المعقولية فوجود هذه الأشياء قائم في إدراكها، ومن المستحيل أن يكون لها وجود مستقل عن العقول أو الطبائع المدركة التي تدركها.

٤ ـ لقد ساد رأي بين الناس يقول أن المنازل والجبال والأنهار جميعها أشياء محسوسة، ولها وجود طبيعي أو واقعي بيننا مستقل عن إدراكها بالعقل. وعلى الرغم مما لاقاه هذا المبدأ من يقين وموافقة شديدتين، وما استقبل به من ترحاب في حياتنا إلا أن كل من سيراجع نفسه بصدده ويطرحه للبحث ثانية سيجد ـ إن لم أخطأ في تصوري ـ مبلغ تناقضه الجلي وذلك لأنه كيف تكون هذه الأشياء موجودة ما لم ندركها بالحس، وما هو الذي ندركه منها يزيد عما نحسه فيها من صور حسية. إنه لمن التناقض الواضح أن نقول أن أية صورة حسية من هذه الصور، أو أية مجموعة منها لها وجود مختلف عن وجودها المدرك.

٥ ـ إننا لو اختبرنا هذه الفكرة أو المبدأ الجوهري فسوف نجد أنه إنما يعتمد على مذهب أو عقيدة الأفكار المجردة الذي يعتمد على الوجود المميز للأشياء المحسوسة استناداً إلى الإدراك الحسي الذي يؤكد وجودها. ولكن هل يدل عدم إدراكها على عدم وجودها؟ نعم. والدليل على ذلك هو وجود الضوء والألوان والحرارة والبرودة وتمدد الأشياء إن كل هذه الأشياء تعد أشياءاً يمكن للمرء أن يشعر بها كما تعد إحساسات إدراك أو أفكار تنطبع على إحساسات الإنسان الذي يمكنه أن يفصل فيما بينها، ولكن هل يستطيع المرء ألا يشعر بأي من هذه الأشياء؟ أقول لا أنك لا يمكن أن تشم رائحة زهرة ليس لها وجود ومن ثم لا يمكنني القول بأنني أدرك ولكني أقول أنني أشعر، لذلك فإنني استخدم أي من تلك الحواس التي تعتمد على الإدراك، ومن ثم فلا يمكنني أن أتخيل أشياء لا وجود لها وبعيدة عن متناول العقل البشري لكي أؤكد وجودها، كما لا يمكن للعقل أن يفهمها أو يدركها لأنها بعيدة عن الحقيقة الحسية.

٦ ـ إن هناك بعض الحقائق القريبة منا والواضحة للعقل، ولكن لو استطاع الإنسان منا أن يفتح عينه لاستطاع ملاحظتها بدقة. ومن بينها جوقة السماوات وأثاث الأرض من طبيعة خلابة، وجميعها أشياء تشكل إطار هذا العالم وتؤكد أن وراء جميع هذه الأشياء عقل يفكر، وأن هناك معرفة موجودة لا بد من العمل على إدراكها. ولولا وجود هذا العقل المفكر وراءها ما كانت طبيعة هذه الأشياء التي تؤكد على تمايز النفس، لذلك فإنني أود أن ألقي الضوء أو ألفت نظر القارىء إلى أنه لو جول نظره تجاه الموضوع، وتأمل حرية النفس بداخله لاستطاع أن يميز بين أخطائه، ويفصل بين أفكاره وبين تلك الأشياء التي يمكن إدراكها.

٧ ـ من خلال تلك الأشياء التي ذكرت نجد دليلاً لا يؤكد فقط على وجود المادة المحسوسة ولكن على وجود النفس التي تدرك حقيقة الأشياء. ولكي نستعرض هذه الصفات مرة أخرى لا بد، وأن نضع في الحسبان هذه الكيفيات

الخاصة بالأشياء التي أشرنا إليها من قبل ألا وهي ... ن والشكل والحركة الدائمة والتذوق إلخ... وهذه أشياء يمكن إدراكها بواسطة الإدراك الحسي لكل إنسان ـ وهذا يعني أنه لا بد وأن يكون للفكرة والمادة وجود ملموس، ودون ذلك يصبح متعارض مع الوجود، ولا يمكن استيعابه وإدراكه لأنه بعيد عن متناول إدراك الحواس، لذلك يمكن الإشارة إليها باعتبارها مادة بعيدة كل البعد عن تفكير الإنسان، وقد يطلق عليها كذلك طبقة الأفكار الدنيا.

٨ ـ أود القول أن الأفكار نفسها لا يمكن أن يكون لها أي وجود دون العقل، وهنا فقد تتشابه الأفكار في بعض الأحيان. فأحياناً أجيب على أحد الأفكار التي لا يمكن أن تكون أي شيء سوى مجرد فكرة، والتي قد تكون لوناً أو شكلاً قد لا يكون بدوره شيئاً على الإطلاق إلا مجرد لون أو شكل من الأفكار. وإذا نظرنا إلى أفكارنا فيمكننا أن نلاحظ مدى ضآلتها، ومن ثم لا يمكننا أن نستوعب وندرك دون ذلك. وهنا فإنني أتساءل عن أصل هذه الأفكار... هل هي أشياء خارجية لصور تمثل بعض الأشياء التي لا يمكن استيعابها دون تجربة سابقة؟ وهذا المثال ينطبق على أي من الإدراكات الحسية الأخرى مثل اللون الذي قد لا يكون مرئياً، ولا يمكن أن نحدد إن كان صلباً أو ناعم الملمس لأنه شيء لا تدركه الحواس، وهذا ما ينطبق على الأشياء الأخرى.

٩ ـ هناك البعض الذين يستطيعون التمييز بين الكيفيات الأولية والثانوية، ويقصد بالكيفيات الأولية الامتداد، والشكل، والحركة والثبات، والتماسك، والأعداد أو الأرقام. أما الكيفيات الثانوية فيعني بها اللون والأصوات والتذوق، وهنا نجد أنها جميعاً تتشابه في الأفكار. والعقل هو الشيء الوحيد الذي يمكن أن يميز ويدرك وجود كل منهم على حدة، ومن ثم تعتمد الكيفيات الأولى على نماذج وجود الأشياء.

ولا يمكن النظر إلى الفكرة باعتبارها شيئاً ملموساً لأن تنفيذها هو الذي

يمكن أن يحولها إلى مادة أو شيء ملموس، وهذا هو ما يدعوه بالجوهر المادي الذي استطاع أن يحتل مكانة كبيرة في عقول وخيال الفلاسفة الذين استطاعوا تحديد الكثير من الاتجاهات والمذاهب المختلفة التي ينحاز الفرد لها أو ينفر منها.

١٠ ـ إن هؤلاء الذين يؤكدون على حقيقة وجود الشكل والحركة وسائر الصفات الأولية أو الأساسية وهي مستقلة عن العقل قائمة في جواهر غير مفكرة، يرون في ذات الوقت أن الألوان والأصوات والحرارة والبرودة وما شابه ذلك من الصفات الثانوية لا توجد في استقلال عن العقل. وذلك لأنهم يقولون لنا إن هذه الصفات الأخيرة إحساسات موجودة في العقل وحده، وهي متوقفة على حجم الجزئيات الصغيرة التي تكون المادة أو نسيجها أو حركتها وتتأثر في وجودها تبعاً لاختلاف هذه الاعتبارات. وهم يسلمون بأن هذه قضية مسلمة قابلة للبرهان. ولكن إذا كان يقيناً أن هذه الصفات الأساسية توجد مقترنة بالصفات الحسية الأخرى، ولا تنفصل عنها كما أنها لا تقبل الانفصال حتى في الذهن عنها أو تتجرد منها. فينتج عن ذلك بوضوح أنها توجد في العقل فحسب، أما من ناحيتي فإنني أرى بيقين أنه ليس في استطاعتي تكوين صورة عقلية لجسم ممتد ومتحرك، إلا إذا خلعت عليه في ذات الوقت لوناً ما أو أية صفة حسية أخرى من تلك الصفات التي يسلم بوجودها في العقل. وباختصار فإننا لا يمكن أن نتصور الامتداد والشكل والحركة إلا إذا جردناها من الصفات الحسية الأخرى، ومن ثم فأينما نجد هذه لا بد من أن نقابل تلك وذلك في العقل، وليس في أي مكان آخر.

١١ ـ مرة أخرى أؤكد على أن الحجم الكبير أو الصغير. السرعة أو البطء جميع هذه الأشياء يمكن أن تتواجد دون العقل، ويمكن أن تتغير حسب الإطار الأساسي لكيفيات الأشياء نفسها، لذلك نجد أن مشاعرنا وعواطفنا هي المادة الموجودة بداخلنا والتي يمكنها أن تتحرك بسهولة دون ارتباط بالعقل لأنها تعتمد على مذهب وعقيدة غريبة وغير عادة مكونة من أفكار مجردة أو غير

ملموسة، وهكذا لا أستطيع أن أصف أو أحدد كيف أمكن للفلاسفة التعبير عن هذه الأشياء كل حسب مبادئه الخاصة، خاصة أمثال أرسطو وأتباعه. وهذا يؤكد على أنه دون مبدأ التعمق في التفكير لا يمكن للمرء أن يدرك أي من تلك الأشياء الموجودة بداخلنا من حقائق قوية.

١٢ ـ إن الرقم العددي إنما يمثل مخلوق العقل الذي يحدد نوعية الأشياء الموجودة. والتي تدل على وجود مبدأ الامتداد بحيث يتدرج الرقم داخل العقل حتى يصل إلى أرقام معينة تمثل الياردة أو القدم أو البوصة، وهذا يوضح لنا أن تلك الأرقام التي تجمع داخل العقل تعتمد بشكل نسبي على إدراك البشر، وتثبت أن الإنسان لا يستطيع التفكير دون هذه الأرقام، ودون هذا العقل. ولهذا يمكن للمرء في وجود تلك الأشياء أن يقول هذا كتاب واحد، وصفحة واحدة وسطر واحد إلخ، إن كل هذه الأشياء تمثل وحدات متساوية لكنها تحتوي على الكثير في طياتها، وكل مجموعة ترتبط ببعض الأفكار الخاصة تحفظ داخل العقل.

١٣ ـ إنني أعلم أن الوحدة تعني فكرة بسيطة ترمز إلى شيء ما فتقترن ببعض الأفكار الأخرى داخل العقل. وهذه هي معرفتي المحدودة بكلمة الوحدة هذه، ذلك لأنها كلمة مألوفة لفهمي طالما أنها تقترن ببعض الأفكار الأخرى التي يمكن إدراكها بواسطة الوسائل الحسية والإدراك ذلك أنها تقترن ببعض الأفكار الأخرى التي يمكن إدراكها بواسطة الوسائل الحسية والإدراك ذلك لأنها فكرة غير ملموسة.

١٤ ـ وهنا أيضاً أود القول والتأكيد على ما يؤكده الفلاسفة المحدثون عن الألوان والتذوق اللذين لا يصبح لهما أي وجود في المادة دون العقل. وهذا ما ينطبق على باقي أنواع الأشياء المحسوسة، لذلك يقال أن الحرارة والبرودة ما هي إلا التأثر العقلي فقط، وأن جميع الأشياء لا تعد نماذجاً حقيقية، وهذا يؤكد على أن الشكل والامتداد لا يمثلان نماذج ذات كيفيات متشابهة موجودة في

المادة. وهذا ما يجعلنا نتساءل مرة أخرى هل يستطيع المرء أن يحدد هذه النماذج أو يتخيل وجودها ويحددها دون الاعتماد على العقل؟ أما فيما يتعلق بالتذوق فإن الحلاوة الموجودة فيه لا توجد في المحلول نفسه ولكن في المادة التي تذوب وتتغير مع المحلول، وذلك أشبه بأي مادة بها نكهة، كما أن ذلك أشبه بمثال العاطفة التي قد ترتبط بالعقل أو تستقل عنه، أو قد تمتزج معه طالما كانت هناك مؤثرات خارجية أخرى.

١٥ ـ وباختصار شديد فإن الإنسان يفكر في هذه البراهين التي تثبت أن الألوان الموجودة في العقل فحسب هي التي تجسد نوعاً من القوى المتوازنة لإثبات نفس الأشياء للأشكال الممتدة والحركة لكنني أود القول أن أسلوب الجدال لا يثبت الكثير من تلك الأمور سواءً مع اللون، أو امتداد الأشياء إلا عن طريق الإدراك الحسي، وهذا ما تشير إليه حقائق المناقشات التي تؤكد من جديد على أن ما تدركه الحواس يدركه العقل.

١٦ ـ دعنا أولاً نتأمل الرأي الذي بحوزتنا، والذي يؤكد على أن الامتداد هو النتيجة الفعلية للمادة، وأن المادة تعتبر الطبقة الدنيا والأساس الذي يؤيد هذا الامتداد. لذلك فإني أرجو منك أن تفسر لي ماذا نعني بقولنا أن المادة تثبت الامتداد؟ فتبادر أنت بالقول: بأنه ليس لديك أدنى فكرة عن المادة لذلك لن تستطيع وصفها، فأقول لك أنك لا بد وأن تحصل على معلومة بسيطة أو فكرة نسبية لتوضيح المادة والشيء الذي يؤيدها. وأرجو أن لا تأخذ معنى الدليل بالمعنى العلمي ولكني أود وصف الدليل بأنه أشبه بالأعمدة التي تسند وتثبت أي مبنى محدد. إذن ما هو المعنى الذي يجب أن تقبل فيه هذا الدليل؟ أقول من ناحيتي إنني حتى الآن لم أستطع أو لم أتمكن من اكتشاف أي شيء يمكن أن تنطبق عليه كلمة الدليل.

١٧ ـ إننا لو قمنا بالبحث وتقصي الحقائق لكل ما يقال عن جوهرية المادة فسوف يتبين لنا أنه لا يوجد هناك أي معنى آخر يمكن أن يضم لتلك الآراء

والأفكار العامة التي تؤيد مثل هذا الرأي. إنه ينبغي علينا أن نفرق بين الجوهرية ثم المادة بعد ذلك يمكننا أن نعرف ما المقصود بجوهرية المادة عند الإشارة إليها ببعض الكلمات حينئذ سوف نقتنع تماماً بأنه لا يوجد هناك أي معنى يمكن أن يضاف إليها ولكن ما هي الحكمة في المناقشة والتطرق إلى الطبقة الدنيا أو ماهية المادة أو إثبات الشكل والحركة، والمفروض وكما نعلم أن هذه الأشياء لا وجود لها بدون العقل؟ إذن ألا يصبح هذا الموضوع متعارضاً ومتناقضاً بطريقة مباشرة بحيث لا يمكن تخيله أو تصديقه.

١٨ ـ إنه من المعقول أن يجد الإنسان المواد الصلبة والمتحركة دون وجود العقل، وهذا ما قد نشير إليه بكلمة الأجسام، ولكن كيف يمكننا أن نميز بينها؟

يمكننا أن نميز بينها إما عن طريق الحواس أو عن طريق العقل، وعندما نقول الحواس نقصد بذلك كل ما نشعر به ونراه ويترك بداخلنا رد فعل فوري، ولا يمكننا أن نشعر بذلك دون وجود العقل، وهذه هي المواد التي تساعدنا على الإدراك. (وتلك نظرية تقول بأن المادة هي الحقيقة الوحيدة، وبأن الوجود ومظاهره وعملياته يمكن تفسيرها كمظاهر أو نتائج للمادة). وهذا ما يعترف به الماديون أنفسهم، ومن ثم فإنه لا تحدث أية معرفة بالأشياء الخارجية إلا عن طريق العقل الذي يؤكد وجود تلك الأشياء خارج نطاق العقل البشري وأفكارنا، ولكن العقل يتمكن من إدراكها (وهذا ما يمكن أن يحدث أثناء النوم ومن خلال الأحلام التي تؤكد هذه الحقيقة) لكن هذه الحقيقة الدالة على وجود الأجسام أو الأشياء الخارجية لا تمثل أهمية بالنسبة لبعض الأفكار التي تحدث في الحاضر دون أن يكون لها وجود على الإطلاق وأعني بذلك ما يحدث في الأحلام.

١٩ ـ وفضلاً عن ذلك فإننا نجد هناك الإحساسات الخاصة بكل فرد على حدة، وهي ما يمكن وصفها وتفسيرها، كما نجد أنه يمكن في نفس الوقت افتراض تميز تلك الأجسام (الأشياء الخارجية) بنفس الصفات التي تمكنها من

أن تصبح أفكاراً داخل عقولنا، وهنا فسوف يصدق الماديون عندما يمنحون الأجسام الخارجية الوجود الحقيقي، في حين أنه ليس باستطاعتهم أن يفهموا معنى النفس أو الأسلوب الذي يمكن أن يحددها وكيفية وضع أحد الأفكار المعينة في مخيلة الإنسان. مما يؤكد على عدم وجود أو افتراض مادة الأشياء داخل عقولنا. لكنه لا يوجد أي مادة دون وجود عقل يدركها، ومن ثم لا يمكننا كذلك أن نقول أن الله خلق الكثير من المخلوقات دون جدوى أو خلقها لغرض معين، لأن ذلك قد يرفضه العقل.

٢٠ ـ إن العقل يستطيع التعرف على وجود أو عدم وجود الأجسام الخارجية وذلك لما ينطوي عليه من الذكاء الذي يمكن من تحديد وجود مادية الوجود الجسمي من خلال أفكار المرء نفسه، ولكن هل يمكنك أنت أن تصدق نفس الشيء؟ إنني أقول أنه لا يوجد ثمة سؤال معين يحدد إجابة كافية لشخص يتساءل أو يناقش موضوع مثل موضوع وجود الأجسام الخارجية دون الاقتناع بها بالعقل قبل أي شيء، ومن ثم لا يمكن وجود أجسام دون عقل.

٢١ ـ إنني لا أعتقد أن الأمر بحاجة إلى أدلة أكثر من ذلك كي نثبت وجود المادة. لكنني أضيف خلال هذا الموضوع الذي تكتنفه الصعوبات التي جرتها عليه هذه القضية الفلسفية. لقد استمر البحث والجدل طويلاً في مثل هذه الدراسات الفلسفية مثلما حدث خلاف كبير كذلك بصدد موضوع الأديان. ومن ثم فإنني لن أدخل في تفاصيل هذه الموضوعات الآن لأن الحجة لن تجدي، ولن تكون ضرورية في التأكيد على ما قيل وذكر من قبل، لكنني آمل أن أجد المكان الكافي لعرض بعض من هذه النقاط التي سوف أتعرض لها وأتحدث عنها في حينها.

٢٢ ـ إنني أخشى أقول أنني أعطيت مبرراً كافياً للتفكير في مثل هذا الموضوع الذي سبق أن أشرت إليه في سطر أو سطرين من قبل، لكن كيف يمكن لأي شخص أن يتفهم حقيقة هذه التأملات؟

إن حقيقة الأمر تترك لك أنت للبحث داخل أفكارك الخاصة ومحاولة إدراك احتمالات الصوت أو الشكل أو الحركة أو اللون، وهل يمكن وجودها وإدراكها بدون وجود عقل، إن هذه تمثل محاولة بسيطة يمكنك القيام بها بنفسك بشرط أن تسجل النقيض وأنت مقتنع. وهكذا فإنني أترك الأمر برمته إلى هذه القضية، وقد أوفر لك في نفس الوقت افتراضات وجود الأجسام الخارجية التي سوف تقتنع بها، كما سأضمن لك وجودها كذلك. غير أنك سوف تجد نفسك عاجزاً عن تقديم أي من المبررات التي تؤكد وجودها، أو تحديد أسلوب استخدامها، ومن ثم أقول أن هناك إمكانية لحقيقة رأيك إذا خضع للحجة والمناقشة.

٢٣ ـ وهناك مثال سوف يوضح حقيقة هذه الأمور فليس هناك أسهل من تخيل بعض الأشجار داخل حديقة، أو مجموعة من الكتب موجودة داخل أحد الدواليب، وبالرغم من ذلك فقد لا يدركها أي إنسان لكنني أقول إنه يمكنك من ملاحظتهما ولن تجد صعوبة في هذا الموضوع لأنني قمت الآن بذكر الأشجار والكتب ووضعتهما في إطار داخل مخيلتك وعقلك، وبذلك يمكنك أنت وحدك أن تعي حقيقة هذا الأمر دون غيرك من الناس الذين لا يمكنهم أن يدركوا هذه الحقيقة، إن هذا الموقف إنما يبين قوة التخيل أو تكوين الأفكار داخل عقلك. وهكذا فعندما نفكر في وجود الأجسام الخارجية، فهذا يعني أننا نبذل ما في جهدنا، ونفكر ملياً في تلك الأفكار التي تجعل العقل يبدو وكأنه يهمل نفسه. ولكن إذا أولينا هذا الموضوع قليلاً من الاهتمام فسوف نكتشف الحقيقة الدالة على ما ذكر من قبل حيال هذا الموضوع، ومن ثم فلا نجد أن الأمر يستحق الإصرار على إيجاد دليل يؤكد جوهر المادة.

٢٤ ـ دعنا أولاً نفكر ونلاحظ ضرورة البحث في أفكارنا لتحديد أهمية معنى الوجود المادي المطلق في حسيته بدون وجود العقل، وهكذا نجد أن هذه الكلمات تمثل تناقضاً مباشراً. بالنسبة لي، أو كلمات دون معنى على الإطلاق

ولكني ما زلت مصراً على أن الوجود المطلق للأشياء ليس إلا كلمات دون معنى، أو كلمات تحتوي على متناقضات وهذا ما أقوله دائماً وأوصى به لإضافته إلى أفكار القارىء.

٢٥ ـ إنه يمكن التمييز بين كل من الأفكار والإحساسات والأشياء التي تدركها بحيث لا يمكن التداخل بينها وبين غيرها عن طريق الملاحظة.

٢٧ ـ تعد النفس مخلوقاً أو كائناً نشطاً غير منقسم لها القدرة على إدراك الأفكار. وهي ما يطلق عليها اسم الفهم، وهي لا تنشط دون إرادة، وهنا فلا يمكن أن تتكون النفس بوجود بعض الأفكار التي تمثل ما بداخلنا عن طريق التخيل أو التشبيه في منأى عن مبدأ النشاط والحركة والتغير في الأفكار. وأنني لا أجد فارقاً كبيراً بين كلمة الإرادة (الفهم والعقل والنفس) وتلك الأفكار التي تدل على وجود النفس التي تدفع العقل للعمل، وتعلمه معنى الإرادة، والحب والكراهية وفهم معاني هذه الكلمات.

٢٩ ـ على الرغم من القوة التي تسيطر على أفكاري أجد نفسي في نهاية الأمر مدركاً لمعظمها دون الاعتماد غلى إرادتي، ومن ثم فعندما أفتح عيني في ضوء النهار، فلا أستطيع أن أتحكم فيما أرى ولكن غالباً ما يمر شيئاً غير عادي يلفت نظري، ومن ثم لا يمكنني تحديد الأشياء التي يجب أن تتجسد أمام نظري، وهذا ينطبق أيضاً على الاستماع، ومن ثم نجد أن هذه الأفكار قد لا تعتبر أشياءً حددت حسب إرادتي، ولكنها نجمت عن إرادة النفس التي تنتجها وتكونها.

٣٠ ـ تعد فكرة الإدراك الحسي من أكثر الأفكار قوة، ومن أكثرها تميزاً عن تلك التي توجد في الخيال ويرجع ذلك إلى تماسكها وتأثيرها على إرادة الإنسان التي تتسم بالحكمة؛ ومن ثم تعتمد تلك القاعدة التي تحكم هذه الوسائل على العقل الذي يعتمد بدوره على القوانين الطبيعية للأشياء، وهذا ما تعلمناه من خلال التجربة التي تبين تقارب هذه الأفكار بالأخرى التي ترتبط بالمجرى الطبيعي للأشياء.

٣١ ـ إن هذا الأسلوب يقدم لنا ضرباً من ضروب الحكمة التي تمكننا من تنشيط وتنظيم وتوجيه أعمالنا في سبيل المصلحة والاستفادة من الحياة، ولهذا فبدونها نفقد الكثير، ونعجز عن التصرف حيال ما لا يمتعنا ويزيل آلامنا. ولنذكر بعض من تلك المزايا التي تتمثل في الغذاء، والنوم، والنار التي تدفئنا، والحبوب وبهجة الحصاد. إلخ. وقد كان من نتائج التوصل إلى الأفكار، والاعتماد على الملاحظة والتجربة، والعمل بقوانين الطبيعة أن توصلنا إلى الوسائل التي تساعدنا على البقاء والتي بدونها يعاني الكبير والصغير.

٣٢ ـ إن هذه المطابقة إنما توضح العمل الذي من شأنه أن يعرض للجوانب الطيبة، والحكمة التي تتسم بها النفس وتحكمها، والتي تشكل إرادتها قوانين الطبيعة وتوجه أفكارنا ناحيتها بدلاً من بعثرتها دون سبب، ومن ثم فلا يمكن إيجاد أفكار راسخة في العقل دون الاستفادة من نتائجها ولهذا فقد ندرك بعض الأفكار عن طريق أفكار الآخرين، ويرجع الأمر في ذلك إلى قوة تلك الأفكار نفسها، وعلى سبيل المثال: فعندما ندرك أي من الأحداث بواسطة البصر في نفس الوقت يمكننا أن نشعر بفكرة أو شعور آخر قد يطلق عليه الحرارة. وهنا يمكننا القول بأن ضوء الشمس يعطينا الحرارة التي تسبب الدفيء، وهذا الأسلوب يمكن تطبيقه على باقي الأفكار التي توجد داخل العقل، وقد يتغير التفكير في بعضها إذا لم يكن لها أساس فعال.

٣٣ ـ إن سمات تلك الأفكار وانطباعاتها على الإدراك الحسي تعد عملاً من أعمال خالق الطبيعة، ويطلق عليها «الأشياء الحقيقة» وهي التي تؤثر بدورها على الخيال العشوائي الذي يكون عند البعض ويسبب ما يطلق عليه «الأفكار» أو تخيل الأشياء. التي يمكن تطبيقها بعد ذلك ـ ولكن ينبغي التمييز بين الإحساسات والأفكار الموجودة داخل مخيلة كل منا، ومن ثم نجد أن تلك الأفكار لا تعتمد على النفس أو مادة التفكير التي تدركها، ولكنها تنتج وتتكون نتيجة لإرادة أفكار أخرى من نفس أكثر قوة، ولكن بالرغم من ذلك فما زلنا

نؤكد على أن تلك الأفكار أياً ما كان أمرها إنما يدركها العقل.

٣٤ ـ وقبل أن نخوض أكثر من ذلك ينبغي علينا أن نمضي بعض الوقت في محاولة الإجابة على بعض الاعتراضات التي تواجه هذه المبادىء التي وضعناها، لذلك أرجو أن تقبلوا عذري فليس في مقدور كل إنسان أن يفهمها وأن يفهم حقيقة الأشياء الموجودة في الطبيعة، لأنني أود أن يفهمني الجميع.

أولاً: أن المبادىء التي وضعتها لا تتعارض مع طبيعة الأشياء المادية والحقيقية في هذه الطبيعة التي تختفي معالمها من هذا العالم شيئاً فشيئاً. لكن الأفكار التي تبرهن على وجود الأفكار في العقل موجودة ولا تتوقف وستظل تؤكد ذلك إلى الأبد. لكن هذا العقل ألم يفكر من قبل الآن فيما قد يحدث للشمس والقمر والنجوم؟ وماذا نرى في المنازل والأنهار والجبال والأشجار والأحجار، أو حتى في أجسادنا؟ ألا تمثل جميع هذه الأشياء ضرباً من الخيال؟ إذن ما هو الشيء الذي يجعلنا نعترض على بعض الأشياء، إنني أجيب هنا قائلاً: «أننا لو اعتمدنا على تلك المبادىء فلن نشعر بالحرمان من أي شيء في هذه الطبيعة، ولظل كل ما نراه، وما نشعر به، وما نسمعه ليس أكثر من مجرد شيء مفهوم وحقيقي وملموس. وهذا هو ما تتميز به الطبيعة في كيفية التمييز بين الحقيقة والخيال أو الوهم. ويمكنك أن تلاحظ ذلك بوضوح من خلال النصوص ٢٩، ٣٠، ٣٣ التي حاولنا فيها وصف الأشياء الحقيقية التي تتعارض مع تلك الموجودة في عالم الخيال، أو تتعارض مع بعض من الأفكار التي تقوم على نسجها بالرغم من وجود الأفكار الأخرى الحقيقية بداخل مخيلتنا، ولكن بالرغم من ذلك يطلق عليها أفكار.

٣٥ ـ إنني لا أناقش أو أجادل في وجود أي شيء واحد أستطيع فهمه سواء بالإدراك الحسي أو من خلال التفكير، لأنني أؤمن بالأشياء التي أراها بعيني وأتحسسها بيدي. والتي أحس أن لها وجود حقيقي وهذا ما لا أعترض

عليه. لكن الشيء الوحيد الذي أعترض عليه هو وجود ما يطلق عليه الفلاسفة اسم المادة أو الوجود الجسمي للمادة، فإنه لن يكون هناك ثمة ضرراً يصيب الإنسانية لو لم يكن هناك وجود لمثل هذه الأشياء (المادة) إن هذا أشبه بالملحد الذي يريد لوناً لإسم فارغ يؤيد أو يبرر به عدم تقواه، لهذا نجد أن الفلاسفة يكتشفون أنهم فقدوا الكثير من الأشياء الهامة نتيجة النقاش والنزاع، وهذا هو الضرر الوحيد الذي قد حدث بالفعل.

● هذه ترجمة لعدد من النصوص من الجزء الأول (١) Part من كتاب مبادىء المعرفة البشرية.

● of the Principles of Human Know Ledeg: P 27: P 47 لبـــاركلـــي وقـــد تضمنت النصوص ص ١ إلى ٣٥.

● Thr Principles. by; G. Berkeley T.E Jessop. M.A.B. LITT. London, N.Y. 1942.

مصادر البحث

١ ـ العربية.

٢ ـ الأجنبية.

٣ ـ دوائر المعارف.

١ ـ المصادر العربية:

١ ـ علي عبد المعطي محمد: تيارات فلسفية حديثة، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤.

٢ ـ يحيى هويدي: باركلي دار المعارف بمصر.

٣ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف بمصر ١٩٥٧.

٢ ـ المصادر الأجنبية:

1 - A.A Luce: Berkeley and Malebranche Oxford 1967.

2 - Aristote: Métaphysique.

3 - Berkeley; G: Principles pf Human Knowledge London 1937.

4 - Berkeley; G: Alciphrone of The Minute Philosopher. sampson Introductin Par balfour, London 1897.

5 - Berkeley; G: The Theory of Vision Vindicated and explained London 1733.

6 - Berkeley; G: Three Dialogues between Hylas and Philonus Luce and Jessoph Nelson, London 1946.

7 - Burnet; John: Greek Philosophy P, 1, London 1927.

8 - Brehier; Emile: Histoire de La Philosophie Tome II Paris 1929.

9 - Copleston. F: A History of Philosophy N.Y. 1964.
10 - Locke; John: AN Essay Concerning Human understanding, by A.C. Fraser Two V, N.Y. 1894.
11 - L.L.F: Philosophes Du XVII Siècle II Berkeley Extraits. Les Lettres Française.
12 - Malebranche; Nicolas: La Recherche dl La Vérité, Tome I.II Ernest, Flammarion Editeur, Paris 1753.
13 - Malebranche; Nicolas: Entretiens Sur La Métaphysiques et Sur La Religion, Par Paul Fontana Librairie Arnauld, Colin, Paris 1922.
14 - Naguib Baladi: La Pensée Religieuse de Berkeley et L'unité de Sa Philosophie Le caire.
15 - Russell; B: A History of Modern Philosophy London. 1954.
16 - Wright; W, K: A History of Modern Philosophy N.Y 1942.
17 - Encyclopeadia Britannica.

الفصل الرابع

فكرة الألوهية ودورها الميتافيزيقي

في صياغة المذهب العقلي

تمهيـــد:

منذ بداية التاريخ عرف الإنسان كيف ينظم حياته، ويدبر معاشه كما أحس بأهمية أن يعمل عقله في جميع الأمور التي تجري حوله حتى يأمن شرها، أو يأمل في خيرها، ورغم أنه كان مؤمناً بقدرة عقله على قضاء حاجاته الضرورية، وتأمينه ضد الأخطار، بيد أنه لم يكن يغفل مكانته في الكون، وأنه يحيا وسط عالم شاسع، غريب لا متناهي، فأخذ يجول ببصره في جميع الاتجاهات حوله، ويلمح نظاماً وقدرة عجيبتين في الكون فانتابته الدهشة، Surprise التي كانت العلامة الأولى على طريق الفلسفة؛ تلك الرياضة الذهنية المتسامية، التي علمت الإنسان قيم الحق والخير والجمال، فميز بين الصواب والخطأ، ومارس الفضيلة الرفيعة، وتذوق الجمال في أبدع صوره. وهكذا نشأت الفلسفة، منذ عرف الإنسان العقل، واحترمه، ومارس أفعاله وفضائله.

وكان لقسوة الظروف الطبيعية التي عاش فيها الإنسان القديم، فضلاً عما كان يلاحظه في الكون من قدرة وعظمة أن شعر بالخوف Fear؛ ذلك الشعور الذي دفعه إلى البحث عن مركز أمن يلجأ إليه وسط عالم متغير، مخيف، وهنا أحس الإنسان بالحاجة إلى المخلوق الأعلى، والكائن الأسمى الذي يتسعه أو يتصوره لكي يلجأ إليه وقت حاجته، فيجد فيه الملاذ والعون ويشعر في وجوده بالرهبة والرغبة واليأس كما يجد عنده الأمل والرجاء. لقد دفعت المظاهر الطبيعية بطلاسمها وألغازها الإنسان إلى البحث عن ـ الإله ـ الذي تصوره محطاً لقوة عظيمة خارقة تمنح الحياة وتمنعها، تعاقب الشرير وتثيب الخيّر كما تنزل المطر، وتنبت الزرع، فتسرى الحياة في جميع الكائنات من إنسان وحيوان

ونبات، ففيها تكمن القوة، التي يفتقد إليها الإنسان، والعلم الذي ينقصه إنه مفهوم الإله وصفاته. ابتداءً من رب الأرباب، وآلهة الأولمب، وغيرهم مروراً بإله الخير بالذات قمة عالم المثل (شمس العالم المعقول)، والمحرك الأول، كذلك الواحد وانتهاءً بالرب المعبود الإله الواحد الخالق على ما جاء في الديانات السماوية.

لقد ارتبط الفكر الإنساني عن كثب بالعقيدة أو الإيمان. الإيمان بمخلوق أعلى. إن ذلك أمر اقتضته الفطرة، فمنذ فجر التاريخ عرف الناس التفكير، كما شعروا بالنزوع الديني نحو الإله.

ولقد اتخذ مفهوم الإله صوراً مختلفة على مر العصور منذ العصور البدائية مروراً بعصور التاريخ اللاحقة حتى ظهور الديانات السماوية.

وتجدر الإشارة إلى أن عقيدة الإنسان تتلازم مع فكره، بل تدفعه بحماسها في بعض الأحيان، وترسم له خطواته.

وقد كشف تاريخ الفكر عن أن الفلسفة تنبع من العقل والفكر العقلي الحر، في حين تنبع العقيدة (الإيمان) من القلب والوجدان، وعلى الرغم من اختلاف الفلسفة عن الدين فيما يتعلق بنقطة انطلاق مفكريها فهي تبدأ من القوانين الأساسية للفكر، وتمضي دون أي اعتراف بأي قضية أو رأي لا يخضع للبرهان المنطقي حيث يصبح العقل هو أداتها الأولى عبر تاريخها الطويل. في حين أن الدين يبدأ بالوحي المقدس، أي بأوامر غيبية، ومن ثم انحصرت وسائله وأدوات المضي فيه في النقل والقدرة والتأسي وعلى الرغم من أن الفلسفة تمثل أمراً عقلياً لا يلتقي مع الإيمان الذي يتعلق بالأمور الشعورية الوجدانية إلا أنهما يتفقان في محاولة تفسير الوجود ومبدعه وخالقه وأفعاله، فضلاً عن بحثهما في علل الموجودات وفي الإنسان وذاته وأفعاله، وحدود حريته وأخلاقه. وفي غير ذلك من أمور.

وسوف نتتبع في هذا البحث العلاقة بين الفكر والتصور الديني منذ فجر

التاريخ متدرجين تاريخياً حتى العصر الحديث في محاولة للكشف عن الدور أو الوظيفة التي تلعبها فكرة الإله في الفلسفة العقلية خاصة عند ديكارت ومدرسته (بسكال، مالبرانش، سبينوزا، وليبنتز).

في أهمية الاعتقاد:

العقيدة حاجة ماسة بالنسبة للإنسان، لما تنطوي عليه من خير له، فهي التي تدعم روابط المحبة، كما تنمي دوافع الإيثار والتعاون بين الناس.

ولما كان العالم يمثل لغزاً أو طلسماً بالنسبة للإنسان القديم، فقد أخذ يبحث عن إله يعتقد في وجوده، يقدسه حتى يأمن من الخطر ويسكن من القلق والشك. يقول مارتين عن الدين: ـ «إن الدين هو التقدير الرمزي لسر الوجود في عبارات تحقق مصلحة الإنسان (الذات)»[1].

وما من شك في أن الاعتقاد أمر هام وطبيعي تستلزمه مسيرة الإنسان، ففي ظله تقوم الجزاءات الأخروية، وتنشأ في كنفه الأخلاق، التي تقوّم سلوك الفرد العملي وتسمو بعقله وعاطفته. ويشهد تاريخ الفكر منذ بدايته إلى دور الدين (الإيمان) أو الاعتقاد. في الفلسفة فإنه ما من مفكر فيلسوف أو عالم إلا وكانت له عقيدته التي كشف عنها ثنايا فكره، أو كانت الدافع الأساسي وراء كتاباته وآرائه في الوجود والإنسان والأخلاق والحرية...

١ ـ الفكر والأسطورة عند البدائيين:

كانت الأسطورة عند القبائل البدائية Primitive Tribes القديمة هي الأصل في الدين، فقد تلبثت العقيدة عندهم بالخرافات التي شجعتها روح الأسطورة، كما ساعدت عليها ملكات الخيال والتجسيم والتصوير فلم تكن توجد عقيدة عند البدائي إلا وقد تلبست بالأساطير[2]، ولقد اختلفت آراء الأنثروبولوجيين حول

---

(١) Martin- E. D: **Four Stages in Greek Philosophy**. London 1915 p 378.

(٢) **Encyclopeadia of religion and Ethics**. p 243.

النزعة الأولى التي انبثقت منها فكرة الدين فقد ذهب تايلور إلى أن النزعة الحيوية animism هي أصل الدين والاعتقاد في الأرباب أما سبنسر فقد رأى أن المنبع الأول للعبادة عند الإنسان البدائي إنما يرجع إلى عبادة الأسلاف ancestors worship في حين ذهب بعض علماء الأنثروبولوجيا إلى اعتبار السحر هو البداية الحقيقية للدين عند البدائي. لكنه قد أتى في مرحلة لاحقة بعد العبادة، حيث انحصرت مهمته في ترويض المعبودات كما ذهب آخرون إلى ترجيح الطوطم كأصل للعبادة[1].

وتجدر الإشارة إلى أن البدائي قد سعى إلى معرفة أسرار الكون بشتى الوسائل التي كانت بحوزته، ومن هذه الأسرار سر النفس التي تصور أنها تمثل في التنفس، وأن النفس هو الروح المفارق للأجساد في حالة الموت «من ثم فإن على المريض أن يحاول مسك أنفه ومنع نفسه من أن تتسرب حتى لا يموت»[2].

ولقد تطورت عبادة البدائي القديم من مرحلة الربوبية إلى مرخلة الأرباب والعبادات والطواطم.

وأياً ما كان الأمر فقد مرت العبادة عند البدائيين بمراحل ثلاث رئيسية في تطورها ارتكزت في أصلها على التطور العقلي للإنسان. وهي مرحلة تعدد الأرباب (التعدد) polytheism، وكان تعدد الآلهة في هذه المرحلة هو بداية عهد الإنسان بالدين أو العقيدة، وعندما نما وعي الإنسان تدريجياً تدخلت إرادته في اختيار معبوده الذي يتميز عن جميع المعبودات بالقوة والقدرة الفائقة فبلغ الإنسان عند هذا الحد مرحلة التمييز Monotheism إلى أن انتهى بعد هاتين المرحلتين إلى مرحلة التوحيد؛ وهي قمة النزوع الديني.

---

(١) وهذا الترجيح ضعيف لأن عبادة الطواطم كانت قد ظهرت في مرحلة لاحقة على المرحلة التي عبد فيها البدائي الأرواح وعبادة الأسلاف.

(٢) ول ديورانت: مناهج الفلسفة ص ٢٠١.

ولقد تأدى تفكير الإنسان في الطبيعة التي كان يرهبها إلى اصطناع أو تصور آلهة (أرباب) تمثل مظاهر الطبيعة المختلفة التي كانت تشكل أهمية كبيرة بالنسبة لحياته. فكانت قبائل أفريقيا القديمة تعبد آلهة متعددة، إلا أنها في مرحلة متقدمة اجتمعت على عبادة إله واحد هو ما يعرف «بالأب الأكبر للقبيلة»(١).

ولا يفوتنا في هذا الموضع أن نذكر موقف العرب في شبه الجزيرة العربية الذين كانوا يعبدون الأصنام وأقاموا لها مقاماً مقدساً حول الكعبة المشرفة. وفضلاً عن عبادة الأصنام التي عبرت عن شكل من أشكال تعدد الآلهة. فقد ظهرت عبادة الأرواح. باعتبارها نوعاً من أنواع الاعتقاد البدائي الشائع عند قبائل أفريقيا، واستراليا. وقد سمى الإله في هذه القبائل باسم «أب جميع أفراد القبيلة» Father ours أو all Fathers(٢). ولقد وجدت هذه العقائد مجالاً خصباً للشرح والتفسير لدى كتابات الأنثروبولوجيين وفي نظرياتهم يقول thurnem H «لقد تدرج الاعتقاد إلى مرحلة عبادة الأرواح العليا. ثم تطور إلى عبادة الروح الأعظم. ولقد تصور البدائيون أن «أب القبيلة» هو روح (شبح) ghost ممجد يعيش في عالم خاص به فوق السماء، وهو روح بسيط، ورجل عظيم خالد لا يموت يمثل سبنسر جيلين لمثل هذا الإله بالرب «أتناتيو» Atnatu(٣) ذلك المخلوق الموجود بذاته، الذي ينعم على الإنسان، ولقد اهتمت عقيدة «أتناتيو» بمسألة الطقوس والشعائر فحسب ولم تولى اهتماماً لموضوعات الأخلاق والسلوك.

ولقد تركزت العبادات الخاصة «بأب القبيلة» على موضوع الخلق الذاتي فقد ذهب البدائيون إلى أنه يتمتع بالخلق الذاتي فهو الذي يخلق نفسه وقد استطاعت هذه النظرية الجديدة عن «أب القبيلة» أن تحطم النظريتين الخاصتين بالشبح

---

(١) **Encyclopeadia of religion and Ethics**. James Hasting. p 245.

(٢) **Ibid.**

(٣) **Ibid.**

ghost، والنزعة الحيوية animistic theory لسبنسر لأن أتناتيو لم يكن يمثل شبحاً ممجداً لرجل ميت، لكنه كان يمثل نظرية الأب التي تعلقت بالسلوك الإنسانـ ، وسعادة المرء في الحاضر والمستقبل(١).

وعلى الرغم من اعتقاد البدائيين في «أب القبيلة» وتصورهم بأنه خالق الأشياء ومبدعها، بيد أنهم ذهبوا إلى حد بعيد في الاعتقاد بالأشباح والأرواح، وتلبست الحقيقة عندهم بالخرافات والأساطير والتصورات الصبيانية الساذجة التي كانت تتصور «الأب» كأنه شخص مخلوق هوائي ومتقلب المزاج، ماهر، وساحر(٢).

وهكذا تصور الإنسان البدائي الآلهة تعيش في السماء، وأنها مصدر الخير والشر، وعلى المرء أن يسعى ويجتهد في سبيل إرشائها بالصلاة وقراءة التعاويز، وتحكي قصة فرعونية في التاريخ المصري القديم أن امرأة قطع جثمان زوجها قطعاً لكنها استطاعت باللجوء إلى الآلهة وعمل التعاويذ من إعادته إلى الحياة(٣) (قصة إيزيس وأوزوريس التي وردت في التاريخ المصري القديم) وعلى هذا النحو تتعدد القصص والأساطير التي تحل الآلهة مكانة هامة، كما تكشف عن الوسائل المتبعة للتقرب إلى الأرواح والآلهة مثل أداء الصلاة ومنح الهبات، وتقديم القرابين لها.

لقد كان استرضاء واستعطاف الآلهة هو شغل البدائي الشاغل الذي امتزج تفكيره بالرهبة من المجهول، وخشية الآلهة ومن ثم فقد دأب على ممارسة الصلاة على غرار ما كان يحدث في القداسة في الكاثوليكية الرومانية فقد كان الجميع يصلون فيها من أجل شفاعة جان دارك التي كانت بطلة ذات شخصية ممتازة تميزت بالرقة والصدق(٤).

---

(١) Ibid.

(٢) Encyclopeadia of religion and Ethics. James Hadting. p 246.

(٣) Ibid.

(٤) Encyclopeadia of religion and Ethics. p 247.

وعلى هذا النحو السابق قامت العقيدة البدائية على استعطاف واسترضاء الأرواح، ثم المخلوقات العليا ثم مرحلة الاعتقاد في «أب القبيلة» التي أفضت إلى التوحيد. وانتهت بعبادة إله واحد يعد أعظم وأكمل إله بالنسبة لجميع الآلهة.

وعلى الرغم من بدائية التصورات العقائدية، واتسامها بالفطرة والبساطة، وقيامها على عبادة الأرواح، والمخلوقات العليا، وتعدد الآلهة بيد أنها قد ساعدت في تطور المجتمع آنذاك. فقسمت المجتمع لعشائر وقبائل تتزاوج زواجاً خارجياً، كما وضعت قوانين للزواج ظلت على الرغم من تخلفها وفسادها قوية مؤثرة[1].

بعد أن عرضنا للصلة بين الفكر والعقيدة في هذه المرحلة المبكرة من التاريخ، نرى إلى أي حد اصطبغ الفكر بالعقيدة وانبثق من خلالها، ويرجع السبب في ذلك إلى ظروف الحياة الطبيعية والاقتصادية التي عاشها الإنسان القديم، والتي أحس معها بالغربة والرهبة وبالحاجة إلى المعبود، فذهب يصنعه من نسج خياله الرحب، ويضخم فكرته بالأساطير والخوارق والغيبيات، ويجعل التعاويذ والقرابين وسائل لبلوغ مرضاته.

٢ ـ الفكر الديني عند المدنيات الشرقية القديمة:

ظلت حاجة الإنسان في الحضارات الشرقية القديمة ماسة للإله على نحو ما كانت عند المجتمعات البدائية؛ وإن كانت المرحلة الأولى قد شهدت تطوراً ملحوظاً في تقدم الفكر بشتى ألوانه. فلم تكن الحاجة إلى الاعتقاد مجرد حاجة روحية متوارثة بل كانت حاجة ضرورية إن لم تكن ملحة بالنسبة لإنسان الحضارات الذي تطور فكرياً وعرف الاستقرار والزراعة.

لقد مثلت الحاجة إلى الاعتقاد أهمية بالغة في حياة الإنسان لحمايته من المخاطر، وتأمين حياته واستقراره.

---

(١) Ibid.

ولقد تطور الشكل الخارجي للآلهة المعبودة بسنة التطور، فعبد إنسان الحضارات مظاهر الطبيعة المتنوعة من نباتات وحيوانات، فمثلاً عبد الشمس أو القمر أو غيرها من الأشياء التي اعتقد بقوتها وقدرتها في التأثير على حياته الاقتصادية[1].

وقد واكب التطور الفكري الذي حدث للعقلية الإنسانية ازدهاراً للعقيدة التي تغلغلت في جوانب الحياة الاجتماعية والاقتصادية وكان للدين تأثيراً اجتماعياً وأخلاقياً فقد ساعد على نشر العدالة والخير بين الناس، كما أخضع العلم له وأصبح المعبد مركز الثقافة والعلم. وهكذا اقتصرت مهمة الدين الفكرية على خدمة المجتمعات الشرقية، والكشف عن العالم الآخر وخلود النفس بعد الموت. وسوف نحاول فيما سيأتي إلقاء الضوء على الصلة بين الفكر والاعتقاد عند المجتمعات الشرقية القديمة.

فقد عبد المصريون القدماء الطواطم في بداية عهدهم بالاعتقاد، كما انتشرت عندهم في مرحلة تالية عقيدة الأرواح والبعث والخلود والثواب والعقاب بعد الموت. ولقد ذكر المصريون القدماء أن الروح تتشكل بأشكال مختلفة؛ لكنهم لم يذهبوا إلى حد الاعتقاد في التناسخ. كما حاولوا اتخاذ الأشكال الحيوانية وغيرها باعتبارها رموزاً[2]، كانت أهم عباداتهم هي عبادة الموتى والأسلاف.

وقد احتلت عقيدة البعث والخلود مركزاً كبيراً في الحياة الدينية للمصري القديم الذي آمن بالبعث والخلود بعد الموت، كما توصل إلى التوحيد ممثلاً في عبادة آتون مما كان يمثل خطوة متقدمة وناضجة على طريق التفكير الديني عند المصريين القدماء.

أما الدين عند الساميين فقد تمثل في عبادة قوى الطبيعة وبعض الآلهة كما

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid.

اعتقدوا في السحر قبل أن يتصلوا بثمرات الفكر اليوناني، وقد ازدهرت الحضارة البابلية حينما أخذت بطرق البحث العلمي فبرع البابليون في علم الفلك[1].

وفي الحضارتين البابلية والآشورية تصدرت العوامل الطبيعية، وظروف البيئة غير المستقرة جملة الأسباب التي شجعت على النزوع الديني وكان على العراقيين أن يبحثوا عن قوى تكفل لحياتهم الأمن والاستقرار فصنعوا آلهة من الطبيعة. تمثل الخير والشر. واشتهر من بين آلهتهم مردوخ إله الحرب[2]، ولم يعرفوا الإيمان بالعالم الآخر أو الحساب، كما نصبوا الكاهن في المعبد إلهاً يمحو الذنوب والشرور لمن يقترفها. وكانت الكوارث الطبيعية التي تحدث في بلادهم بمثابة نقمة من الآلهة وعقاباً، ونذيراً للمذنبين، كما مثلت عملاً أساسياً للكهنة الذين اجتهدوا في تفسير أسباب هذه الكوارث ووسائل توقيها.

وقد تشبع فكر السومارييين بقصة الخلق، كما ذكروا قصة الطوفان في بعض قصصهم بعد أن اعتقدوا أن سفينة نوح قد رسيت في الطوفان في بلادهم «ما بين النهرين» على جبل يسمى أرارات، وقد سجل البابليون تصوراتهم على ألواحهم الأثرية التي كتبت بالخط المسماري، ويعد تفسير البابليين لقصة الخلق إسهاماً كبيراً في المأثورات البالية في علم مقارنة الأديان[3].

وفي حين شغل البابليون باعتقادات الخلق، واهتموا بعلم النجوم، فبرعوا في الفلك فقد صنع الكنعانيون آلهة من الظواهر الطبيعية، وأرجعوا الخلق إلى الإله الخالق المرموز له بالثور. في حين خلد السومريون الآلهة واعتقدوا في فناء الإنسان عندما تنزل روحه إلى العالم السفلي. أما في بلاد العرب القديمة

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١١.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

فلم يكن هناك ثمة تفكير ديني (اللهم إلا بعض الاعتقادات التي ورثتها القبائل عن بعضها جيلاً بعد جيل)[١].

أما تاريخ الاعتقاد عند الفارسيين فإنه يعد تاريخاً هاماً وحافلاً وذلك لتأثره بالفكر الديني عند الهنود والبابليين واليونان، كان الدين الزرادشتي هو الدين الرئيسي لهم، وترجع نسبته إلى «زرادشت» وقد عبد الزرادشتيون مظاهر الطبيعة المختلفة مثل الماء والأرض والسماء والهواء والقمر والنار التي كانت تمثل النور وترمز إلى الخير ثم عبدت بعد ذلك[٢].

ولقد أثرت تعاليم الثنوّيّة الّدينية وما تنطوي عليه من إثنينية على الخلافات الكلامية في الإسلام[٣].

وقد اهتمت الزرادشتية بالجوانب الأخلاقية والسلوكية في حياة الإنسان كما اهتمت بالمعاملات والجوانب المعنوية، وقد تأدى ذلك إلى اعتقاد معتنقيها بوجود أرواح خيرة وأخرى شريرة تسكن في الإنسان وتجعله يتغلق على الشر أو يفعله.

وقد تميزت الزرادشتية بإنكارها الوثنية، ووصفها للإله بالخير المحض، وقولها بالثواب والعقاب، وسبق خلق الروح على الجسد وقصر العقيدة على إله واحد موصوف بصفات التنزيه.

أما في الهند القديمة فقد سارت الحكمة مع العقيدة جنباً إلى جنب بهدف. تحقيق السعادة الروحية للإنسان. من خلال عقيدة امتزجت بشتى العقائد والديانات البابلية والمصرية. كما ضمت عدداً كبيراً من الآلهة مثل إله النار، والنور، والريح، وإله البحار بيد أن أقدم هذه الآلهة هو الإله ديوس بيتار Dyas Petar ومعناها بالهندي «الأب المعطى للجميع»[٤]، كما عرف الهنود قصص

---

(١) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١.

(٢) دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام ص ١٢.

(٣) نفس المرجع.

(٤) عباس محمود العقاد. الله دار المعارف بالقاهرة ص ٨١

الخلق القديمة عندهم مع عقيدة المصريين القدماء. واعتقد الهنود القدماء بالدورات في وجود الكون وفي وجود الإنسان فالكون يتجدد حلقة بعد أخرى، كما أن الإنسان ينتقل من جسد إلى آخر فضلاً عن وجود سلسلة لا متناهية من الأكوان(١).

وجاءت البوذية التي بسطت العقائد للشعب، وأضافت آداباً جديدة للسلوك وفتحت مجالاً للتصوف والفضائل الأخلاقية. وبذلك خلق تاريخ الفلسفة في الهند عالماً دينياً عظيماً ممثلاً في البوذية.

وقد اتسمت الديانة الهندية بسعيها لتحقيق سعادة الإنسان روحياً عن طريق التأمل(٢) مثل عقائد البددة والتناسخ وأفكار البراهمة، فضلاً عن أخلاق وسلوك اليوجا والجينا والنرفانا أو (الغناء) التي كانت تعني أن يخلق الإنسان نفسه من شتى ضروب التفكير في الذات لكي يتسنى له السمو بروحه إلى إدراك الحقيقة الأزلية(٣)، «فهناك فلاسفة كثيرين ضموا أيديهم منقبضة وظلوا كذلك زماناً حتى طالت أظافرهم ونسوا أنفسهم تماماً»(٤)، كما كانت هناك اليوجا وهي مسلك شخصي يعتمد على الإرادة ويسعى إلى السيطرة على النفس، والانتقال منها إلى الحقيقة الكلية والفناء في الله، فضلاً عن الجينا التي كانت تمثل طريقة لتعذيب النفس والجسد.

وقد اجتهد بوذا في سبيل تطهير الدين من مغالاة الكهنة ومفاسدهم. فنادى بالموت المطلق للشهوة. ورغم أن الهنود كانوا قد قدموا آراءً فلسفية ذات قيمة، إلا أنهم لم يفصلوها عن عقيدتهم ولم يستقلوا بها(٥).

---

(١) نفس المرجع.

(٢) Rao. Nagarata, p: **Essays in Indi an Philosophy and Religion**, India Bombay 1971 p 139.

(٣) Oldenberge, H: **La Religion du Véda**, paris Félx Alcan 1903 p 209.

(٤) Kellett. E. E: **A Short History of Religions**, penguin Books 1933, p 409

(٥) Zeller: **Outlines of the history of Greek philosophy**. p 1.

وإذا عرضنا للفكر الديني عند الصينيين وجدنا عديداً من الاتجاهات والمذاهب العقائدية من بوذية وطوطمية وعبادة أسلاف. وأرواح وأصنام فضلاً عن ديانة الطريق لاوتس (الطاو) Tao. أما الكونفوشيوسية فقد اقتصرت عبادتها على طبقة المثقفين، كما أفضت إلى ضرب من السلوك الأخلاقي الأرستقراطي، وطريقة للمعاملات في الحياة. لقد عمل كونفوشيوس على التوحيد بين الأخلاق والعقل، ودعا إلى إصلاح الشخصية وتنميتها[١]. ولقد أثار الصينيين إلى الحكمة، فاصطبغ فكرهم بها وتطور إلى التصوف أكثر من التفلسف.

مما سبق يتضح لنا إلى أي حد امتزجت العقيدة بفكر الإنسان منذ أقدم عصوره يشهد بذلك تاريخ المجتمعات البدائية، والحضارات الشرقية، ويرجع ذلك الامتزاج إلى طبيعة هذه المجتمعات ذاتها واعتمادها على الزراعة والاستقرار فتأدى ذلك إلى وجوب النظرة الفاحصة للكون ومحاولة استعطاف مظاهر الطبيعة لكي تجود بالخير والنماء على هذه المجتمعات التي قامت في ظل النشاط الزراعي، والاستقرار الدائم. وعندما أحس الإنسان القديم بقيمة الكائنات والأشياء، من حوله، كما لازمه شعور الضعف أمام قوة المظاهر الطبيعية التي لم يكن يملك حيالها شيئاً احتاج عندئذ لوجود إله قوي قادر واهب يأمل في ثوابه ويخشى من عقابه، وهكذا صنع الإنسان الإله المعبود وامتزج فكره بالعقيدة، كما تصور أن الأشياء حوله متلبسة بالأرواح التي عمل على إرضائها للسيطرة عليها، حتى يأمن شرها وينعم بخيرها ومن ثم اصطبغ الدين عنده بالصبغة العملية.

على هذا النحو الذي قدمنا له كانت الحال الفكرية العقائدية عند المجتمعات القديمة ومجتمعات الحضارات في الشرق قائمة في ظل الظروف والعوامل الاقتصادية وبالإضافة إلى العوامل الاقتصادية فقد أسهمت العوامل السياسية في ظهور الكثير من العقائد القائمة على الخرافة. فقد لجأ حكام

(١) Kellett: E. E: A Short History of Religions, penguin Books 1933, p 425.

ومشرعـو المدنيات السياسية إلى إثراء الخرافة ونشرها حتى تتحقق لهم مآربهم من الحكم، ولكي يتمكنوا من إخضاع المحكومين لسيطرتهم، وحتى تعتاد الجماهير على إطاعة أي أمر يصدر إليها من رؤسائها[1].

بعد أن قدمنا لرؤية تاريخية تحليلية عن الصلة بين الفكر والعقيدة عند المجتمعات القديمة والحضارات الشرقية نلقى نظرة سريعة على نفس المشكلة عند اليونان.

٣ ـ الفلسفة والدين عند اليونان:

لقد ظل اليونانيون بعد عهد الفلسفة يدينون بالوثنية التي نقلوها عن الشعوب القديمة والعقائد الآسيوية والمصرية مما يشهد بأنه رغم إلحادهم الظاهر. وخلو عقائدهم من الوحي الديني إلا أنهم بدأوا فلسفتهم من منطق ديني، وبذلك يسبق الدين الفكر الفلسفي عند اليونان.

لقد آمن اليونانيون بالآلهة، وعبدوها وتصوروا أنها على شبه الإنسان، كما تنطوي على نفس انفعالاته من الفرح والحزن والضجر؛ ومن ثم كانوا يحاولون استرضاءها عن طريق الصلاة وتقديم الهبات والقرابين لها أملاً من أن تجلب مرضاتهم النجاح والخير لهم[2].

وقد ذهبوا في فكرتهم عن الإله إلى أنه متناهى، فاعتقدوا في الشيء الكامل الاستدارة لأنه يمثل السمو والكمال، وهو أكمل من اللامتناهي، لأنه الصفة الأخيرة من صفات المادة، وقد تغير هذا المفهوم بعد مجيء المسيحية أو عند ظهور الأفلاطونية المحدثة عند أفلوطين، وكذلك فنحن نلاحظ وجود هوية بين الكامل واللامتناهي عند الفلاسفة المدرسيين وديكارت[3].

---

(١) بنيامين مارتن: العلم الإغريق ص ٢٣.

(٢) Cavendish: **Early Greek philosophy** ed O'connor D. S A **Critical History of Western philosophy** U. S. A. 1964. p 5.

(٣) Wahl, Jean: **The philosophers way** p 464.

كانت فكرة اللامتناهي هي الأساس الذي اعتمدت عليه خصائص الله الأخرى ولقد اختلفت تصورات اليونانيين عن الإله من فيلسوف إلى آخر فقد ربط الطبيعيون بين الإله والطبيعة، كما جاء عند طاليس الذي تصور أن العالم مليء بالآلهة، كما نجد اكسانوفان يعترض على تعدد الآلهة، ويلوح إلى السماء مشيراً إلى وجود إله واحد. وتجدر الإشارة إلى أن الأساطير اليونانية قد أشارت قبل المرحلة الطبيعية إلى وجود الآلهة التي تمثل الطبيعة.

وقد تطورت فكرة الإله[1] عند اليونان من التعدد إلى الوحدة. فنرى أنكساغوراس يقول بالمبدأ الأعظم للأشياء، والعقل المدبر الكلي الذي يتحكم في الطبيعة. كما قال هيرقليطس باللوغوس وبالنار التي تنظم الأشياء بدقة.

أما سقراط فقد تصور الله واحداً، وأنكر تعدد آلهة اليونان. في حين تصوره أفلاطون بالصانع Demiarge فقد كان يتأمل المثل ويشكل المادة على غرار نماذجه الأبدية، ومن هنا اتجهت الفلسفات القديمة إلى تصور وجود صانع كلي يقوم بتشكيل مادة العالم من مادة سابقة قديمة في الوجود.

أما أرسطو فقد تصور الإله في السماء بعيداً عن العالم وهو كلي أبدي، كامل إلى حد أنه لا يعلم جزئيات العالم ولا مخلوقاته لأن علمه بها ينقص من قدره لكونها جزئية وهو كلي. وعلى الرغم من الثغرات التي ظهرت على مذهب أرسطو في تصور الإله من إبعاد فكرة الإله المحرك الأول، الذي لا يتحرك عن العالم، وقصر علمه على الكليات دون الجزئيات وما انتهى إليه منطق مذهبه إلى نفي عناية الله بالعالم إلا أنه كان له مبحثاً في الألوهية يمثل شكلاً متطوراً من أشكال العقيدة عند اليونان. وإن كان أرسطو قد أخفق في مجانبته لما يجب أن يتصف به الإله من علم وعناية بمخلوقاته فعذره في ذلك أنه عاش في زمن تشبع بفكرة الكلي، وأن الشبيه يدرك الشبيه، وكان لمحاولته الإعلاء من فكرة الإله أن

---

(١) إقرأ الإلياذة والأوديسا لهوميروس أكبر شعراء الأغريق لمعرفة كيف تتمثل الآلهة، وإلى أي حد كانت تتدخل في شؤون البشر.

تصوره كاملاً، ولما خشي من الإنزلاق إلى الانقاص من قدره إذا ما اتصل بعالمه المتسم بالجزئية والتغير، لما كان الإله عنده كامل، ثابت، غير متغير، أبدي، أزلي، لا متناهي فقد قطع أرسطو الصلة بينه وبين علمه بالحوادث الجزئية في العالم، وقصر علمه على الكليات.

أما آلهة الأبيقوريين، فقد كانوا ملوكاً يعيشون عيشة هانئة مترفة، ولا يبالون بما يجري في العالم.

وهكذا فنحن نجد أن اليونانيين يصيغون فلسفة وتصورات عن الوجود، وهم في ذات الوقت يبحثون عن العلة سواءً على المستوى الديني أو الميتافيزيقي لكنهم قد ميزوا بين الفكرين الديني والميتافيزيقي، وتساموا بالأخير وأبدعوا فيه. كما كانت لهم تصوراتهم ونزعاتهم الدينية، وعباداتهم[1] التي ازدهر في كنفها الأدب والمسرح اليوناني وتحولت العقيدة عند اليونان إلى الزهد على يد الأورفية، كما عبرت عن ميتافيزيقا الخلق والوجود والإنسان، كما نادت بخلاص النفس من سجن الجسد[2]، ولن يتأتي ذلك إلا بالصبر على أداء الشعائر وهكذا استطاع المعذبون أن يخلصوا شخصياً من عذابهم باتباع تعاليم هذه النزعة.

لقد ظهرت الفلسفة اليونانية، وهي تحترم العقل لكنها مع ذلك لم تغفل البعد الديني، فقد أشارت الأساطير اليونانية إلى قصص الخلق، وأصل الوجود،

---

(١) مثل عبادة أبوللو (Apollo)، وعبادة (ديونيسيوس).

(٢) تقوم النزعة الأورفية في ضوء أسطورة تحكي أن العالم كان في الزمان، ثم نشأ عنه الأثير والظلام، وقد شكل الزمان من الأثير بيضة خرج منها النور ثم انشطرت نصفين أصبح أحدهما الأرض والآخر السماء ثم تزوجت جايا (الأرض) من أورانوس (السماء) فأنجبا من الأبناء ثلاث بنات وستة بنين. وعندما يعلم أورانوس أن أبناءه سيغضبون عليه يسارع بإلقائهم في نهر تارنا روس، وعندما تغضب عليه جايا تنجب التيتان وهم مردة جبابرة، وتصور الأسطورة كذلك كيف ولد ديونيسوس من زيوس ثم خطفه التيتان وأكلوه، ثم كيف أعاد إليه زيوس الحياة مرة أخرى، وأحرق التيتان، وخلق الإنسان من رمادهم وهنا أصبح للإنسان طبيعتين طبيعة الشر من التيتان، والخير من ديونيسيوس.

كما أشارت إلى فضائل الإنسان ونوازعه، ولم يمنعهم ذلك من التأمل العميق في الكون، فظهر من بينهم من قال بتصورات طبيعية لأصل العالم. وإن كان اليونان قد قدموا تفسيراً مادياً للعالم فعذرهم في ذلك أنهم وجدوه ماثلاً أمام حواسهم، فاعترفوا بالحس والمادة، وقالوا بقدم العالم. إلا أن ذلك لم يمنعهم من تقديم تصورات في الطبيعة أكثر تقدمًا وثراءً، فقد كانت لسقراط إسهاماته في مجال الأخلاق، كما كان لثنائية أفلاطون عن النفس والجسد تأثيراً كبيراً على رجال الدين والمتصوفة، وفي إرساء دعائم المذهب المثالي، كما وضع أسس التفكير الاجتماعي في تصوره عن الجمهورية فضلاً عن إسهامات أرسطو في مجال العلم والسياسة، وإسهام الرواقيين في تقدم الأخلاق والدين وغير ذلك.

وأيًا ما كان الأمر فقد استقل الفكر اليوناني بذاته عن مجالات الحياة الدينية والأخلاقية والاجتماعية عند اليونان، وإذا جاز لنا القول بتفوق اليونانيين فليكن إحقاقنا لحقهم في التفوق مقروناً بتقدمهم العقلي، وبتفسيرهم الميتافيزيقي للعالم، وبتنظيمهم لفكرهم في ضوء اللوغوس (العقل). مما جعلهم يحققون سبقاً فكرياً وحضارياً على غيرهم من الشعوب يقول الدكتور علي سامي النشار: «. . . لقد كانت لهم أفكار لم تعلو إلى درجة النظرية أو الفكرة المتكاملة الجوانب في الدين. . . بل كان دين اليونان مجموعة أديان مختلة وأساطير غامضة وتصورات مريضة[1]».

فليس مستغرباً بعد ذلك أن نقول إنهم أبدعوا الفلسفة التي ظلت متعالية وغير عابئة بالاعتقادات الدينية[2] في حين أنبت الشرق الحكمة على ما سنرى من خلال السطور القادمة.

---

(١) علي سامي النشار: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام دار المعارف ـ ط ٤ ١٩٦٦ ص ٣٤.

(٢) إميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٣ ص ٩.

بين الحكمة الشرقية
و
الفلسفـة اليونانيـة
«رؤية مقارنة»

اختلف الباحثون حول الصلة بين الحكمة الشرقية وفلسفة اليونان أو العلم اليوناني فذهب البعض منهم إلى الاعتقاد بأن الفلسفة اليونانية تدين برمتها إلى حكمة الشرق، وفي سبيل ذلك يقوم الباحث في هذا الصدد بعمل دراسات مقارنة بين العقائد والأفكار الشرقية، وبين الفلسفة اليونانية ثم يحاول التوصل إلى العوامل المشتركة التي تدل على تأثر الفلسفة اليونانية بالشرق. ومن الباحثين من ينكر ذلك ويذهب إلى أن العلم اليوناني قد نشأ فجأة فهو بدعة يونانية نشأت نتيجة لما يتميز به اليونان من نظر عقلي مجرد عن سائر الشعوب. ويقول البعض إنه بينما كان الشرقيون يغرقون في الحكمة الدينية والأخلاقية ولا يتعدونها كان الغربيون ينسقون وينظمون الفكر كما يضعون المناهج والمباحث في نظام عجيب رائع[1]. ورغم أن هذا التفسير يعول على عنصرية بائنة بيد أنه يصلح عند الكثيرين، الذين يذهبون في التدليل على عدم تأثر العلم اليوناني بالشرق إلى أن أحداً من اليونانيين لم يشر صراحة إلى مثل هذا التأثير في كتاباته وينتهون إلى أن الفكر اليوناني قد جاء محصلة التطور الداخلي في الحياة العقلية اليونانية، فقد تناول اليونانيون نظمهم وتقاليدهم واستبدلوها بأخرى محكمة تخضع للمنطق والعقل ويسيطر عليها قانون عام[2] غير أن اليونانيين أنفسهم يعتبرون أنهم غير مبتدعين استناداً إلى تلقي فلاسفتهم العلم من الشرق. فقد تعلم فلاسفتهم المبادىء في مصر وبابل فرحلات كل من طاليس وفيثاغورس وأفلاطون إلى الشرق قد أفصحت عن ثمة تأثير بحضاراته وعلومه. يشهد بذلك

---

(١) علي سامي النشار تاريخ الفكر الفلسفي (نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان) محمد علي أبو ريان تاريخ الفكر الفلسفي جـ ١ ص ١٣.

(٢)

هيكاتيه Heceteé وهو أقدم علماء الجغرافيا في القرن السادس قبل الميلاد، ثم هيرودوت من بعده. فقد أشاع كل منهما هذا الرأي ودافع عنه[١]

وهناك من الآراء من يعتبر تفجر الروح الشرقية عند بعض الفلاسفة السابقين على سقراط ثم عند أفلاطون والرواقيين، فضلاً عن المناخ الديني الذي نمت فيه الأفلاطونية المحدثة ـ يعتبرونه ـ دليلاً على تأثر الفلسفة اليونانية بالحكمة الشرقية[٢].

ولكن هل يعد هذا التأثير الشرقي بمثابة الأصول في الفكر اليوناني؟

إن هذا الرأي هو ما لم يقطع فيه أحد برأي نهائي، واختلفت فيه الآراء على ما رأينا. وهنا تصبح محاولة البحث عن أصول شرقية للفكر اليوناني محاولة عسيرة لأسباب كثيرة منها قوة الحجج عند كل من الفريقين المتنازعين على السبق الفكري والحضاري. فضلاً عن قلة المصادر التي تتناول هذا الموضوع بشكل مباشر، حتى وإن وجد مثل هذا الموضوع في بعض منها، فإنه لا يوجد إلا متفرقاً، كما لم يعالج بصورة كافية وبذلك تتعذر أمام الباحث الرؤية التي لا تتضح إلا بدراسة مستفيضة للفكر اليوناني برمته وفي أصوله، ثم دراسة مماثلة لفكر الشرق المتناثر في الكتب، وفي الآثار ثم محاولة المقابلة بين فكريهما بمنهج تاريخي تحليلي، وتتبعهما في تطورهما. لكن هذه الدراسة تصبح أشبه بالملاحظات منها إلى الدراسة العميقة التي تستعصي على الباحث أما الغاية من هذه الدراسة فسوف تنصب على تحديد خصائص الثقافتين والكشف عن بعض الصلات بينهما، فتتناول أولاً ظروف قيام الحكمة في الشرق، مع الكشف عن بعض مظاهرها ثم ظروف قيام الفلسفة في الغرب (عند اليونان) والكشف عن بعض مظاهرها في سبيل الوصول إلى تحديد نوعية الثقافتين.

---

(١) ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها د. عبد الحليم محمود.

(٢) بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق. ت د محمد يوسف موسى ص ٩.

(أ) ظروف قيام الحكمة في الشرق وبعض مظاهرها:

لا يختلف الباحثون في أن المدنيات الشرقية قد سبقت المدنية اليونانية، والمقصود بهذه المدنيات الشرقية تلك المدنيات الكبرى التي نمت وازدهرت في أحواض الأنهار الكبرى مثل النيل والفرات ودجلة والسند. وكانت هذه المدنيات تقوم على الزراعة فاستتبع ذلك قيام نظم للري ومعرفة بمواعيد الفيضانات، ومواسم الزراعة وتبع ذلك تقدم في علم الفلك عند المصريين القدماء والبابليين الذين برعوا في علم الفلك فعرفوا طبيعة النجوم النارية، وشرحوا الكسوف والخسوف وافترضوا وجود دوائر أوساطها على محيطات دوائر أخرى لتبرير دوران الشمس والقمر[1]. وتجدر الإشارة إلى أن علم الفلك كان موجهاً إلى غايات عملية فكانوا إذا رصدوا السماء مثلاً وظواهرها على ما فعل البابليون قصدوا بذلك العلم بحركات الشمس والقمر ومطالع الكواكب ومغاربها لمعرفة الفصول الأربعة حتى ينظموا في ضوء علمهم بذلك مواسم الزراعة أو رحلاتهم التجارية في البحار أو الصحاري[2].

ولم يقتصر التقدم عند الشرقيين على علم الفلك فحسب، حيث نلمس تقدمهم الملحوظ في علم الهندسة في مصر الفرعونية على ما تشهد بذلك الآثار المعمارية العظيمة التي خلفوها والتي تعبر عن آية من آيات الإبداع والتقدم في فن الهندسة المعمارية التي تشير إلى مدى استفادة المصريين القدماء من مبادىء الهندسة وتطبيقهم لها. وقد صاحب التقدم في علم الهندسة تقدماً في علم الحساب فعرفوا العمليات الحسابية مثل الجمع والطرح والقسمة والضرب التي كانت عملياته تتحول إلى مضاعفات متوالية، بل وكان حل معادلات الدرجة الأولى من الأمور اليسيرة عندهم[3].

---

(١) المرجع نفسه ص ٥٦.

(٢) مشكلات فلسفية نخبة مؤلفين مطبوعات وزارة التربية ص ٣.

(٣) بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق ص ٥٦.

وتجدر الإشارة إلى أن حالة العلم في أي مكان تتفق مع التقدم الاجتماعي والسياسي في هذا المكان، فقد اعتمدت المدنيات القديمة على الحكومات المركزية فلجأ المشرعون إلى الخرافات حيث وجدوا أنه من الأوفق والأجدى أن تتعود الجماهير على إطاعة أي أمر يصدر إليها من رؤسائها وهل غير الخرافات يجعل الجماهير تنساق بلا تبصر أو تعقل؛ لذلك وجدنا كل شيء يتحول إلى أساطير، تحولت العقائد الدينية بدورها إلى مجموعة من الأساطير تختلف من مكان إلى آخر فقد ذكر البابليون أن أصل الكون ماء، وأن الأرض كانت في البدء بحر ثم جاء مردوخ، وهو الخالق البابلي فربط حصيراً من الغاب على سطح الماء ثم جاء بطين ووضع أكواماً على الحصير فكان العالم[١].

وفي إطار هذا التفكير الديني الأسطوري اهتدى حكماء الشرق إلى وجهات من النظر في الكون الكبير فأخذوا يسألون أنفسهم كيف وجد؟ ومن أين نشأ؟ ومن الذي أوجده؟ ووصلوا إلى مسائل لا تخلو من قيمة في هذه القضايا فتوصل بعضهم إلى وحدانية الله (مذهب التوحيد) كما توصل البعض الآخر إلى أن الله خلق العالم من عدم مثل أجداد الإسرائيليين الأوائل، واعتقد بعضهم في خلود النفس ويوم الحساب، على ما يذهب إلى ذلك تصور قدماء المصريين عن البعث والخلود، كما توصل البعض منهم كذلك إلى مذهب الحلول، فتصوروا أن الله حال في العالم وما الموجودات إلا صوراً غير حقيقية على ما ذهب البراهمة الهنود، كما توصل أتباع زرادشت الفارسيين إلى مبدأ الثنائية في الوجود حيث يكون الخير هو مبدأ الحياة والشر مبدأ الموت[٢]، وغير ذلك من المسائل التي ستظهر بوضوح من خلال التفكير اليوناني.

وكان الاعتقاد في القضاء والقدر سائداً في وادي الرافدين باعتباره قدراً كونياً وباعتباره مصير الأفراد وقد ظهر هذا الاعتقاد عند الصينيين حيث كان

---

(١) بنيامين مارتن · العلم الإغريقي ت أحمد شكري سالم جـ ١ ص ٤٠

(٢) مشكلات فلسفية : نخبة مؤلفين

يسمى «بالسبج» أو الأمر الإلهي[1].

ويضاف إلى سبق الشرق في المعارف والعلوم الطبيعية والكونية أثره الذي لا يدحض في الحضارة وهو اختراع حروف الهجاء الفينيقية وكان عددها اثنان وعشرون حرفاً بما في ذلك الحروف المتحركة[2].

بعد أن عرضنا في إيجاز لمظاهر الحضارة الشرقية ولما قدمه الشرق من مظاهر فكرية ومادية أثرى بها تاريخ الإنسانية نشير إلى ظروف قيام الفلسفة عند اليونان وبعض مظاهرها.

(ب) ظروف قيام الفلسفة عند اليونان وبعض مظاهرها:

لقد ازدهرت الحضارة اليونانية في فترة قصيرة من الزمن فقد بدأت في القرن السادس قبل الميلاد تقريباً لكنها شهدت أزهى عصورها خلال ثلاثمائة سنة امتدت من عام ٥٥٠ إلى ٢٥٧ قبل الميلاد[3] وكانت الحضارة اليونانية إحياءً لحضارة أقدم منها ظهرت على شاطىء بحر إيجه يشهد بذلك انتساب معظم الفلاسفة القدماء إلى أيونية مثل طاليس وأنكسمندريس وأنكسمانس. لقد تعدد العبادات والآلهة في بلاد الإغريق ونسجت حول الآلهة الأساطير الكثيرة المتشابكة التي نتج عنها الميثولوجيا التي تظهر بشكل كبير عند مطالعة الأدب اليوناني[4]. ولقد كانت هناك بعض العبادات الشهيرة مثل عبادة أبوللو APOLLO التي انحدرت إليهم من الشمال عن طريق الآخيين وليس من الشرق أو الجنوب[5] فضلاً عن عبادة ديونيسوس الذي كانت تقام له الاحتفالات السنوية. وتجدر الإشارة إلى أنه في كنف الاحتفالات الجامحة ذات العاطفة

---

(١) بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق ص ٨٢.

(٢) المرجع نفسه ص ٤٧

(٣) ألبير ريفو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها ص ٢٥.

(٤) اقرأ الإلياذة والأوديسا وهما لهوميروس أكبر شاعر إغريقي حيث ترى كيف تتمثل الآلهة وتتدخل تدخلاً مباشراً في شؤون البشر.

(٥) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفلسفي جـ ١ ص ٢١.

الهوجاء والهوى والخيال بزغ فجر المسرح اليوناني[1]، وتطور على أيدي أعلامه من اسكيلوس حتى أرستوفان وعلى هذا النحو يعد المسرح اليوناني أروع ما قدمه اليونان إلى عالم الأدب والفن حتى يومنا هذا، كما يعد منبعاً لإلهام الكثيرين من الأدباء المحدثين.

أما العبادة الثالثة الهامة فهي الأورفية، وهي ديانة وفدت من طراقيا مع الإله أورنيوس، وقد انطوت على نزعة من الزهد تأثرت بها الفيثاغورية، وتأثرت أيضاً بنظرياتها في النفس ونزعاتها السرية[2].

ولقد انطوت الأساطير اليونانية على الموضوعات التي تبحث في مشكلة الخلق وأصل الوجود والإنسان، لكن ذلك لم يمنع الفلاسفة اليونانيون من إمعان النظر والتأمل في الوجود، كما ظهرت لديهم نظريات عن أصل العالم وطبيعة الإنسان فنجد منهم من قال بأن أصل العالم ماء مثل طاليس وحاول أن يقيم برهاناً على ذلك، ومنهم من قال بالنار مثل هيرقليطس، كذلك فقد ظهر من أعاد الأشياء إلى الهواء أو العناصر الأربعة مجتمعة، وظهرت المدارس الفلسفية مثل الفيثاغورية والأفلاطونية والرواقية وغيرها. وكل منها لها آراء ذات قيمة في تفسير الوجود وصانعه.

وفضلاً عن ذلك فقد ظهرت لدى اليونان علوم لم تعرف في الشرق مثل المنطق الأرسطي، وكان لليونانيين اهتمامات بالفلك إذ وضع طاليس تقويماً فلكياً يعد أقدم ما عرف من نوعه، بين فيه أوجه القمر والتنبؤ بحالة الطقس[3]. وفي مجال الرياضة فقد وضع فيثاغورس نظرياته الهندسية بل كانت الرياضة هي أساس فلسفته وكذلك كان الحال عند إقليدس، وفي مجال التجارة. فقد برع اليونانيون في التجارة والملاحة وقد ساعدتهم على ذلك طبيعة بلادهم الساحلية.

---

(١) المرجع نفسه.
(٢) أحمد فؤاد الأهواني: المدارس الفلسفية، سلسلة المكتبة الثقافية العدد ١٣٦ ص ١٦.
(٣) المرجع نفسه ص ٩.

وعلى هذا النحو فقد قدم اليونانيون للعالم أول محاولة لتفسير الكون على أساس طبيعي محض، كما كانوا ينظرون إلى المستقبل وينظمون المدن والموانى ويتاجرون ويسعون وراء القوت، ويدافعون عن أنفسهم، كما يقومون بالطب والعلاج ويبنون المعابد، ويمارسون الشعائر والكهانة ولكنهم كانوا أيضاً يفكرون في المستقبل ويحاولون أن يستنبطوا قواعد عامة من خبرتهم المعاشة[1].

والحق لقد كان لفكرهم آثاراً عقلية بعيدة المدى. فلقد أفاد رجال اللاهوت والمتصوفة من رأي أفلاطون في ثنائيته المشهورة بين النفس والبدن، كما أفاد الاجتماعيون من تصوره للجمهورية بنفس القدر الذي نهل الأخلاقيون فيه من مذهب الرواق، كما حذا العلماء والسياسيون حذو أرسطو في آرائه العلمية والسياسية، وتابع الرياضيون فيثاغورس وإقليدس كما سار الأطباء على طريق أبقراط وجالينوس.

(جـ) تعليق وتقييم:

تبين لنا مما سبق مظاهر الثقافتين الشرقية واليونانية ونود هنا الإشارة إلى أثر ثقافة الشرق على اليونانيين والذي نتج عن تأثير المصريين الذين اتصلوا باليونان عن طريق بحر إيجه. وظهر ذلك واضحاً على الكريتيين الذين تأثروا بثقافة الفراعنة كما نقلوا هذا التأثير إلى داخل بلاد اليونان في خلال النصف الأول من الألف الثاني قبل الميلاد. ويستدل على الأثر الشرقي للكريتيين من خلال ملاحظة خطهم المكون من حروف هيروغليفية[2] مما يؤكد تأثرهم بثقافة الفراعنة، وكذلك بالهندسة الفرعونية[3] والحساب، فلم يكن هناك ثمة اختلاف اللهم إلا في الغاية النهائية لهذه العلوم التي قصد المصري القديم من تعلمها

(١) بنيامين مارتين: العلم الإغريقي ص ٤٣.
(٢) بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق، ص ٥٠.
(٣) المرجع نفسه.

قياس الأرض، والاستفادة من العمليات الحسابية البسيطة للموازين والمقاييس والأجور في دفع عجلة الحياة الاقتصادية عنده حين أن الغاية عند اليوناني القديم كانت نظرية خالصة مستقلة عن التطبيق العملي.

ولقد ساهم البابليون كذلك في تكوين الثقافة اليونانية عن طريق اكتشافاتهم الفلكية التي أفاد منها اليونان، فضلاً عن اتفاقهم في بعض التفسيرات المتعلقة بالوجود والإنسان كفكرة الإيمان بالقضاء والقدر التي اعتقد فيها البابليون. وكان لها صدًى عند اليونان في عقيدتهم المعروفة باسم (لوجوس سبيرماتيكوس) أي «الأصل البذري»[1] كما أن هناك ثمة تشابه بين أسطورة مردوخ البابلية عن الخلق وبين رأي طاليس عن تفسير أصل العالم بالماء لكن الفارق بين التفسيرين هو أن التفسير البابلي يعد اعتقاد فحسب ولا يقوم على دليل أو برهان في حين أن تفسير طاليس كان على بساطته مقروناً بالبرهان.

وفضلاً عن ذلك فإننا نجد ثمة تشابه بين مذهب الثنائية الفارسي القائل بمبدأي النور والظلام أو الخير والشر وبين التصور اليوناني لمثل هذه الأفكار على ما يظهر من آراء الأورفية، وكذلك في تصور النار المقدسة عند هيرقليطس التي كانت صدى لآراء الفرس وأساطيرهم كما أن هذه الثنائية بين الخير والشر كانت قد ظهرت عند أفلاطون في تمييزه بين عالمي المحسوس والمعقول أو الخير والشر. والفارق الواضح بين تصوري الشرق واليونان أن الأول قد قام بمثابة الاعتقاد الديني المتلبس بالأسطورة فحسب في حين أتى تصور اليونانيين مدروساً إلى حد كبير ومبرهناً عليه وموضوعاً في صياغة فكرية فلسفية محكمة[2].

ومن المعروف أنه في عام ٨٠٠ قبل الميلاد تم تكييف الأبجدية الفينيقية في فلسطين وقد أدى هذا الابتكار إلى إلمام جميع السكان بالقراءة والكتابة في

(١) المرجع نفسه ص ٨٢.
(٢) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي جـ ١ ص ٢٦.

يسر ودون عناء في التمرين على الكتابة باللغات الأخرى مثل الهيروغليفية والمسمارية. ولقد عبرت الفيثاغورية خير تعبير عن تأثير الشرق في اليونان ونحن نعلم أنها قد أدخلت ضمن تعاليمها أفكاراً عن فكرة التناسخ الهندية، فضلاً عن النحلة الأوروبية، وكان على فيثاغورس أن يوفق بين جميع هذه الأديان بما تنطوي عليه من اتجاهات ومشارب مختلفة فأخذ من طقوس بابل ومصر وتراقيا وغيرها[1].

على هذا النحو السابق نرى أن الباحث في مثل هذا الموضوع لن يعدم وجود بعض وجوه المشابهات عندما يتوفر على الدراسة المقارنة مهما كان حجمها.

وأياً كان الأمر فلا نملك في نهاية هذه المقالة الموجزة إلا أن نتساءل عن المميزات التي يتميز بها الفكر اليوناني عن نظيره الشرقي، ولما كنا قد سبق لنا أن أطلقنا لفظ الحكمة على فكر الشرق ولفظ الفلسفة على الفكر اليوناني فإننا نرى أن هذين اللفظين قد لخصا القضية المطروحة برمتها فإنه على الرغم من وجود بعض المؤثرات الشرقية إلا أنها لا تصلح أن تكون أساساً كاملاً للفلسفة اليونانية هذا فضلاً عن أن هذه المؤثرات نفسها قد ذابت وامتزجت بالفكر اليوناني[2].

ومما تجدر الإشارة إليه أن لفظ الحكمة لا يصلح إلا أن يطلق على فكر الشرق. ذلك أن المعارف والعلوم الشرقية ـ إذا جاز لنا القول بهذا اللفظ الأخير ـ قد ظهرت جميعها وازدهرت في كنف الدين. والمتأمل للفكر الشرقي يجد أن تأملاته عن الوجود الإنساني كانت تهدف إلى الخلاص من الشر والنجاة من الألم. ويرجع ذلك إلى أن هذا التفكير ينتمي بالدرجة الأولى إلى نزعة التدين الفطرية في الإنسان. ولما كانت النزعة الدينية (الطقوس الدينية) تسبق الفكر الفلسفي في كل زمان ومكان فيحضرنا هنا سؤال ضروري عن سبب

(١) أحمد فؤاد الأهواني: المدارس الفلسفية ـ مكتبة ثقافية عدد ١٣٦ ص ٢٢.
(٢) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي جـ ١ ص ٢٣.

اختلاف حكمة الشرق عن فلسفة اليونان، وعلة تخلفها عن الفلسفة اليونانية؟.

لعل السبب الواضح لهذا الاختلاف هو أن التفكير الشرقي اتجه اتجاهاً عملياً فالفلسفة الهندية على سبيل المثال كانت تمثل مذهباً عملياً تصوروا فيه أن الروح قوة فعالة لا قوة عقلية يدركونها من خلال أعمالها الحيوية وليس في أعمالها المجردة، فمذهب اليوجا على سبيل المثال مذهب يعلم بالتجربة والمران كيف يتسنى للمرء تنمية سلطته الروحية وقهرها لسلطة الجسد[1].

وعلى هذا النحو نرى أن الديانات قد حددت إطارات التفكير وربطته بالغايات العملية في الشرق ومن ثم جاء أقرب إلى الحكمة منه إلى الفلسفة، تلك الفلسفة التي لا تقتصر على مجرد النظر العقلي بل تمثل أسلوباً خاصاً من التفكير يخضع لقواعد المنطق وأحكامه.

وهكذا تميز اليونانيون عن الشرقيين بانتقالهم من مرحلة التطبيق العملي إلى مرحلة المذاهب، ومن الفن العملي إلى مرحلة العلم التي انتقلوا منها إلى الفلسفة[2]. لقد اجتهد اليونانيون في مجال الحياة العملية على نحو ما اجتهد الشرقيون كذلك. بيد أنهم اختلفوا عنهم بصورة كبيرة فاليونانيون سرعان ما انتقلوا من هذا الجهد العملي والممارسة إلى مرحلة الفكر والنظر، فاستنبطوا من خلال عملهم، ومن خلال ممارستهم للحياة القوانين العامة التي تحكم وتنظم السلوك والأخلاق. في حين أن الشرقيين لم يجترؤا على تخطي عالم الأساطير التي كانت تسرد لهم ما ينبغي أن يكون عليه السلوك، وإلى أي حد أصبحت الأشياء على ما هي عليه. لكن اليونانيين قدموا أروع بدعة فكرية إلى عالم الفكر، قدموا مذاهباً عقلية لها دعاتها ومفكريها التي تنسب إليهم؛ وهكذا ففي حين كان العقل البشري يرزخ تحت وطأة الدين في الشرق نراه يتحرر على يد اليونانيين وينشد الحقيقة في ظلهم منساقاً ببواعث اللذة العقلية وحدها وبذلك

---

(١) بول ماسون أورسيل: الفلسفة في الشرق ص ١٢.

(٢) محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي جـ ١ ص ٤٣.

أصبح اليونانيون هم أول من أبدع حرية الفكر والبحث الحر في تاريخ الإنسانية كلها[1] فلم يكن لديهم توراة أو منتراس[2] ولا قربان مثلث[3] إنما كانت الفلسفة هي دين اليونان أي حقاً لقد كان هناك كهنة ولكنهم ليسوا بذوي سلطان كان هناك مرتلين ولكنهم يتكلمون بأسمائهم لا باسم الآلهة كانت الأساطير المحلية لا نهاية لها وإذا كان لا بد من كتاب يجمع قلوب الإغريق فقد كانت العقائد، ولكن العقائد ليست بالعقائد هكذا استقلت الفلسفة اليونانية استقلالاً مطلقاً ولو كانت نمت تحت وصاية الدين لما أبدعت ما أبدعته كانت هناك خرافات كثيرة ولكنها كانت لعباً يتسلى بها الناس ولو كانت دياناتهم أكثر جدية من ذلك لخسرنا الكثير»[4]

٤ ـ البناء اللاهوتي للفكر في العصر الوسيط :

اصطبغ فكر العصور الوسطى بمسحة لاهوتية ظاهرة نجمت عن محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، وقيام اللاهوت على عقيدة التوحيد التي تعني رد الأشياء إلى علة واحدة. وهذا الاتجاه الجديد الذي ظهر في عصر النهضة بسبب ازدياد النزعة الدينية، والاعتقاد في إله الأديان. إنما يختلف عن مثيله في العصر اليوناني الذي تناول الدين من بين مظاهر الطبيعة، فمزج العبادة بالإيحاءات والتشبيهات وحولها إلى دهرية مؤكدة[5].

وكان التوفيق بين الفكر والدين من أهم المسائل التي تناولتها فلسفة العصر

---

(١) توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ٥٠.

(٢) المنتراس هو كتاب البراهمة.

(٣) القربان المثلث من شعائر البوذيين.

(٤) هذه الفقرات تلخيص لرأي كانت هلير في أصالة التراث اليوناني الوارد في ترجمة الأستاذ لطفي السيد بكتاب الكون والفساد لأرسطو وقد ورد الرأي كاملاً بأسلوب لطفي السيد في كتاب قصة النزاع بين الدين والفلسفة للدكتور توفيق الطويل ومنه لخصت.

(٥) المرجع نفسه ص ١٤

الوسيط. فقد تناولت الفلسفة المسيحية فكر اليونان، واستقت منه ما يتوافق معها، وما يدعم موقفها اللاهوتي، ويساعد على نموها مثل مبحث الوجود (الأنطولوجيا) الذي كان يمثل مذهباً في الدين الطبيعي، كما تناولت المسيحية منطق أرسطو فبحثت فيه وطورته إلى شكل صوري بحت لم يعرفه من قبل[1].

ولقد تأثرت النزعة الروحية التي كانت تتسم بها المسيحية بالأسلوب العقلي للفلسفة الأرسطية فاصطبغت القيم والمفاهيم الروحية التي لا يمكن التعبير عنها بنظام عقلي ثابت مجرد حتى يتفق مع الفكر المدرسي وبذلك أرضت المسيحية في العصر الوسيط مطالب العقل[2].

وكان لمحاولة التوفيق بين الفلسفة والدين أثراً في تحويل الفكر إلى الحكمة يقول ماريتان عن فكر العصر الوسيط. «لقد أغلقت منافذ الفكر في هذا العصر واقتصرت على الحكمة القائمة على الدين فظهرت أنواع ثلاثة من الحكمة في إطار اللاهوت هي:

١ ـ حكمة النعمة The wisdom of Grâce، وحكمة اللاهوت The Theolgical Wisdom، والحكمة الميتافيزيقية Metaphisical Wisdom[3] وعلى هذا النحو تحولت الميتافيزيقا في العصر الوسيط إلى اللاهوت بعد أن اصطبغت بصبغته، فاعتبر الفلاسفة أن المسيحية هي الحكمة في قولهم (فلسفتنا) و (حكمتنا) باعتبارها مذهباً عقلياً منظماً يماثل مذاهب الفلاسفة اليونان[4].

وتأسيساً على ما سبق نرى أن هدف الفكر في العصور الوسطى كان يتجه إلى محاولة التوفيق بين اللاهوت الكنسي والعقل الإنساني الذي تسلح بالمنطق، وهنا اختلفت وجهات النظر حيث وجدنا أنسلم يحاول تأسيس الإيمان على

---

(١) المرجع نفسه ص ١٦.
(٢) المرجع نفسه.
(٣) Maritain Jacques Science and Wisdom, London 1944. p 22
(٤) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط ص ٩

العقل، كما وجدنا أوغسطين يستند إلى نصوص الكتاب المقدس. ويدعو الكنيسة إلى محاربة كل مروق عقلي على تعاليمها، ومن ثم ظلت النصوص المقدسة مصدر التفكير في العالم الطبيعي أكثر من عشرة قرون من الزمان[1] يقول الدكتور عثمان أمين: «لقد كانت مهمة المفكر في العصر الوسيط هي التوفيق بين الدين والفلسفة ليس إلا بدل أن تكون مهمة خلق وإبداع، فقد كان الناس يحيطون الكلمة المكتوبة بهالة من الإجلال والإكبار والتسجيل أي كانت، وآمنوا بأن النصوص المقدسة كلها صحيحة بحروفها ـ في الأناجيل ـ أو فيما كتبه الآباء وشيوخ الكنيسة حتى سرى هذا الإجلال لغير الكتب الدينية من آثار الماضي التليد»[2].

ولا يفوتنا ونحن نعرض للفكر والفلسفة في العصر الوسيط أن نذكر اتجاهات الأديان الثلاثة المنزلة وهي اليهودية والمسيحية والإسلام.

أما اتجاه الفلسفة اليهودية فقد مثله فيلون الإسكندري الذي اهتم بالتأويل الرمزي للتوراة، ولم يبحث في أية مسائل ميتافيزيقية، تمثل آراء اليونان، كما كان خير معبر عن أثرهم في عالم الفكر اليهودي.

وقد تحددت الفلسفة المسيحية في ضوء آراء كل من أوريجين والقديس أوغسطين وأفلوطين.

كما كانت الحركة المشائية في الإسلام تعبر عن اتجاه التوفيق بين الدين والفلسفة وقد مثلها الفلاسفة الإسلاميين أمثال ابن رشد والكندي والفارابي وابن سينا. وقد كانت حركتهم خير معبر عن حركة التوفيق بين الفلسفة اليونانية وعلى رأسها فلسفة أرسطو، وبين الفكر الإسلامي الحنيف النابع من القرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة.

وبعد أن عرضنا لصورة موجزة عن الصلة بين الفكر والدين في العصر

---

(١) توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة ص ٨٦

(٢) عثمان أمين: محاولات فلسفية ص، ص ١٦٦ ـ ١٦٧

الوسيط ننتقل إلى بحث المشكلة ذاتها في عصر النهضة والعصر الحديث.

٥ ـ الصراع بين الفلسفة والعلم والدين في عصر النهضة:

بلغ الصراع بين الفلسفة والعلم والدين ذروته في عصر النهضة، يشهد بذلك ما حققه العلم من تقدم وازدهار، وما فقدته الكنيسة من سلطانها بالتدريج، مما كان له أبعد الأثر على المستوى الفلسفي وسوف نعرض هنا للصلة بين الفلسفة وبين العلم من ناحية، وبين الدين من ناحية أخرى حتى يتسنى لنا أن نلم بصورة واضحة عن صلة الفلسفة بالدين في هذه المرحلة.

(أ) الفلسفة والعلم:

يعبر عصر النهضة الأوربية عن قدرة الإنسان العقلية على اكتشاف ذاته ومواهبه، وقد بدأت النهضة بطيئة ثم انتشرت تدريجياً في غرب أوربا وبلغت غايتها ما بين عامي ١٤٠٠ ـ ١٦٠٠م وقد تميز عصر النهضة بظهور ثقافة جديدة ساعدت على نمو الاختراعات والاكتشافات الجديدة[١]. كما ازدهر الاقتصاد، وتحسن الانتاج، وحدثت حركة لإحياء التراث القديم في الأدب والفلسفة اليونانية[٢] فنمت بذور ثقافة جديدة، وتطورت اللغات القومية وازدادت ثراءً وقيمة، كما ساعد اكتشاف فن الطباعة في نهاية القرن الخامس عشر على طبع الكتب وانتشار الثقافة[٣]، فتغيرت المفهومات الأخلاقية، والفنية والسياسية. وهي محصلة الوعي الإنساني بهذه المجالات، الذي ازداد نتيجة نمو الشخصية والوعي بالذات مما كان له أثراً ملحوظاً على الفلسفة أدى إلى ظهور شعور جديد بالمسؤولية الفردية، والإحساس بالحاجة إلى صياغة معايير إنسانية جديدة.

وعلى هذا النحو تحول عصر النهضة إلى مرحلة تساؤل وبحث، تحطمت

---

(١) Russell, B: Wisdom of the west.

(٢) Ibid.

(٣) Cox, trenchard. The Renaissance in Europe p 3.

معه سائر القيم والعقائد القديمة، وقوي فيه الشك العميق، كما ساد فيه التوفيق بين مختلف الاتجاهات والمشارب، يقول تربنشارد كوكس عن عصر النهضة: «لقد مثل عصر النهضة زواجاً سرياً بين العالم الجديد والعالم القديم كما نبه الناس إلى مفاهيم جديدة لم يألفوها من قبل في الفنون والعلوم»(١) أما رسل فإنه يقول عن هذه المرحلة الجديدة من تاريخ الفكر: «لقد تميزت مرحلة النهضة عن مرحلة العصر الوسيط بالكثير من المميزات نذكر من بينها انحلال سلطة الكنيسة وازدياد نفوذ العلم»(٢) .

وهكذا لم يعد الإنسان أسيراً للدين في عصر النهضة، كما لم يعد متفرجاً على العالم حوله، لقد كان إنساناً شمولياً. خاض في مجالات الحياة على تنوعها واختلافها. ففي مجال العلم مثلاً نراه يحاول أن يضع العالم تحت سيطرته ويكفي شاهداً على ذلك فلسفات برونو وبيكون وفيكو القائمة على أساس النظر الجديد للعالم الطبيعي، وكذلك جاليليو الذي ثار على الكوزمولوجيا المتوارثة من العصر الوسيط وحطم قوانينها الطبيعية بما وضعه من مناهج تجريبية، أما بيكون فقد اجتهد في سبيل تأسيس معرفة جديدة بالعالم الطبيعي تفرض سيطرة الإنسان عليه. وتفتح أمامه أبوابها المستغلقة لكي يستفيد منها في حياته؛ ولهذا فقد قدم منهجاً جديداً للكشف يختلف عن المناهج النظرية السابقة عليه. أما ديكارت فقد أسس منهجاً عقلياً بعد أن أعاد النظر في المعارف القديمة، ودعا إلى احترام العقل وتسخير الطبيعة من أجل مصلحة الإنسان.

وهكذا كان التطور الجديد والتقدم من السمات المميزة لعصر النهضة وقد تمثل في نقد القديم، فقد وضع مفكرو عصر النهضة أساس التصور الإنساني الجديد والمتحرر من الطبيعة، وهو الذي وجه الإنسانية بعد ذلك(٣) كما كان

---

(١) Cox Trenchard: **The Renaissance in Europe** p 3

(٢) Russell, B: **A History of Western philosophy** Book 3. part 1 p 511.

(٣) Hoffding; H: **A History of Modern philosophy** p 4

من أسباب التقدم العلمي الذي حدث في هذا العصر هو خروج العلم عن دائرة اللاهوت أو صراعه معها ومن ثم أصبح هذا العصر بمثابة انتصار للعلم على الحكمة»[١].

ولقد تميز عصر النهضة كذلك بالصراع بين ثلاثة اتجاهات متعارضة هي اتجاهات العلم والفلسفة والدين، وقد سبق أن عرفنا أن سلطة الدين كانت هي السلطة المهيمنة على الأمور في العصر الوسيط، فكانت الكنيسة كسلطة هي التي تحكم الثقافة، كما وضعت حكومات المدن في أيدي ملوك على طريقة اليونان القدماء، فكانوا يحكمون بالديمقراطية أو الطغيان إلا أن الأرستقراطية الاقطاعية أصبحت قادرة في القرن الخامس عشر على الاتحاد ببعضها البعض ضد الحكومات المركزية وبذلك فقدت الحكومات المركزية أهميتها السياسية والاقتصادية. ومن هنا فقط ظهر دور الدولة في اتجاه تفكير الفلاسفة على عكس ما كان يحدث في العصر الوسطى في ظل سيطرة الكنيسة. ولذلك فقد بزغ نجم الديمقراطية والاشتراكية باعتبارها قوتين سياسيتين حينذاك[٢].

وهكذا فقد أصبح الغزو العلمي ممثلاً في نشر نظرية كوبرنيقوس عام ١٥٣٤ لكن هذه النظرية لم تصبح ذات تأثير إلا عندما حسنها كبلر وجاليليو في القرن السابع عشر، يقول رسل: «إن الصراع قد بدأ بين العلم والدين عندما خاض التقليديون معركة فاشلة ضد المعرفة الجديدة»[٣].

وكان من نتائج تحرر العقل من سلطان الكنيسة أن نمت النزعة الفردية التي ازدهرت على يد ديكارت الذي أحل الفلسفة الهادفة محل الحقائق الروحية، وأصبحت الحقائق عملية Practical هدفها أن تجعل الإنسان سيد على الطبيعة.

بعد أن تناولنا موضوع الفلسفة والعلم في عصر النهضة نعرض للصلة بين الفلسفة والدين في ذلك العصر حتى نستكمل عرض الموضوع بكافة جوانبه

(١) Maritain Jacques: Science and wisdom. p 10.

(٢) Russel. B: A History of western philosophy p 511.

(٣) Ibid 512.

الرئيسية وهي الفلسفة والعلم والدين هذه المجالات الثلاثة التي كانت تتصارع على مسرح الأحداث في ذلك العصر.

(ب) الفلسفة والدين:

يمثل عصر النهضة فترة صراع حول معرفة الإله، بعد أن اختلطت المذاهب وتضاربت حول معرفته بالوسائل الفلسفية.

فنجد أن نيقولادي كوسا[1] يرى أننا لا نستطيع أن نصل إلى مرحلة معرفة الله عن طريق معرفتنا الإنسانية، لأن هذه المعرفة يجب أن تقوم على الإيمان. ومن ثم يصبح الاتجاه الرئيسي في فكر نيقولا هو عدم معرفتنا بالله؛ وأن محاولة الخوض في هذا المجال تقتضي منا حرصاً زائداً وتعمق للذات والعقل، حتى نصل إلى معرفة به تقوم في ضوء إدراكاتنا وما تسمح لنا به أدوات معرفتنا ولقد عبر نيقولا عن نزعته الإنسانية، ومعرفته عن الله في كتابه «الجهل الحكيم» الذي يعد أشهر مؤلفاته[2].

أما مارتن لوثر[3] زعيم حركة الإصلاح الديني فقد كان مدخله لمشكلة

---

(١) نيقولادي كوسا: (٤٠١ ـ ١٤٦٤) رجل من رجال الكنيسة، كان من أصحاب النزعة الإنسانية، كماكان يريد أن يعيد النظر في بناء معرفتنا عن الألوهية، وقد شرح وجهة نظره هده في كتابه الرئيسي (الجهل الحكيم).

(٢) Hoffding; H: **History of Moderm philosophy** 38.

(٣) مارتن لوثر (١٤٨٣ ـ ١٥٤٦): ولد في إقليم سكسونيا، وسلك الرهبنة الأوغسطينية هاجم الكنيسة الكاثوليكية والباباوات وأكد أن الناس ليسوا في حاجة إلى القساوسة أو البابا وأن الغفران يمنح للإنسان من الله بغير واسطة، وأن وظيفة الأكليروس تقتصر على التبشير بالمسيح ومملكة الرب والخلاص؛ ومن ثم استبعد تعالي الرهبنة. بدأت حركة الإصلاح الديني التي تزعمها عندما علق نظرياته الخمس والتسعين على باب كاتدرائية فيتنبرج عام ١٥١٧ موضحاً فيها أن الناس سواسية في أمور اللاهوت، وأن الإنسان يستطيع إنقاذ روحه عن طريق كلمة الرب الموجودة في الكتاب المقدس، وأنه يبرأ من الإثم بالإيمان وحده. وبذلك أكد على ضرورة الصلة المباشرة بين الإنسان والرب.

Fouillée Alfred: **Histoire de la philosophie** IIé Edition paris p 219.

معرفة الله دينياً على عكس ما فعل سابقه وانتهت محاولته الدينية إلى الإقرار بأن الله موجود في «صلب المسيح وعذابه» طالما أن الناس لا تتعلم إلا من هذا الموقف وحده. ولقد سلك لوثر هذا الطريق، وتجنب الدخول في مزالق المواقف الفلسفية والبحث عن المعرفة اليقينية أو الاحتمالية بالله خشية أن يضل الإيمان الحقيقي في قلوب المؤمنين، وانتهى لوثر إلى أن الله هو المسيح الحقيقي الذي يكشف عن نفسه حتى يحافظ الله على احتجابه.

وإذا انتقلنا إلى فلسفة دينية أخرى. وجدنا كالڤن يقيم مذهباً مسيحياً يستخدم فيه الدين في عبادة الله ومعرفته بطريقة تسعى إلى الخلاص، ومن هذا المنطلق فقد استبعد أي دراسة تمس جوهر الماهية الإلهية، من حيث كونها سراً متعالياً ومحتجباً نعجز عن بلوغ حقيقته.

وكان برونو من بين شخصيات عصر النهضة الذين عاشوا في خضم ثورته العلمية والفكرية والدينية. كان برونو يعمل راهباً دومينيكياً بيد أنه خرج على الكنيسة الكاثوليكية وهاجم آراء أرسطو وعبر عن مذهب واحدية الجوهر والطبيعة، أو بما يعرف في الفلسفة بشمول الألوهية، وكان موقفه اللاهوتي تمهيداً لظهور فلسفة اسبينوزا فيما بعد.

وهكذا يتضح لنا من خلال عرض مذاهب نيقولا دي كوسا وكالڤن وبرونو أنها اجتمعت على فكرة أن الله شيء مجاوز للطبيعة ومتعالي عليها وهذا الموقف ناتج عن نزعة إيمان قوية حطمت معها أي أمل في إدراك العقل البشري للإله، في حين ظهرت نزعات فكرية تستبعد وجود العامل الروحي القائم على الدين والوحي.

وعلى هذا الحال تبلور الصراع بين الفكر الفلسفي والدين في هذا العصر. الذي كان من أبرز نتائجه أن ظهرت نزعة الشك الفلسفية التي ورثها مونتاني وشارون عن اليونان (سكستوس امبريقوس وشيشرون) حيث عبر الأول عن حركة شك تجاه معرفة الألوهية مستشهداً في ذلك بأقوال القديسين مثل القديس

بولس الذي قال عن الإله: «... الذي لا تستطيع معرفته» وكذلك أقوال القديس أوغسطين في قوله: «أن الله يعرف معرفة أفضل بألا يعرف». ويستند مونتاني على هذه الأقوال ويرفض فلسفياً أية معرفة عن الإله الذي لا يستطيع العقل الإنساني أن يثبت شيئاً عنه لأنه غير معروف لا في وجوده ولا في صفاته بالنسبة للبشر. ويقفز شارون بعد مونتاني إلى نفس فكرة الشك ويغالي فيها فيضع عدداً من الأدلة على وجود الله تمثل حججاً احتمالية، وهو يرى أن الإنسان يظل مقتنعاً بوجوده وصفاته، وكمالاته بيد أنه يعجز عن إدراكه بوسائله الطبيعية، ولقد أغلق شارون منافذ اليقين المعرفي حينما قرر عدم قدرة الإنسان على المعرفة النهائية والمطلقة، وأنه خلق فحسب للسعي وراءها والبحث عنها ومن ثم فإنه لا يمتلكها، كما لا يمتلك ثمة حقيقة نظرية أخرى لا عن الوجود ولا عن المبادىء بصفة عامة، وما عليه إلا أن يلقى بنفسه في أحضان الدين والإيمان المسيحي حتى يتسنى له الإلمام بحقائق يقينية عن وجود الله، ومصير الإنسان.

نتنقل بعد عرض طبيعة الفكر الفلسفي والصلة بينه وبين الإيمان في عصر النهضة إلى الإشارة إلى بعض مذاهب فلاسفة القرن السابع عشر الذين أقاموا مذاهب فلسفية عظيمة أثرت الفكر الفلسفي، وأضافت إليه الجديد في شتى مجالات المعرفة. وقد اقتصرنا في هذا البحث على عرض بعض المذاهب العقلية، وخصصت لذلك «مذاهب فلاسفة المدرسة الديكارتية» لكي أعرض لمذاهبهم في ضوء الإيمان المسيحي، ولكي أوضح مدى تأثير الاتجاه الديني في هذه المدارس ليس على المستوى اللاهوتي وإنما على المستوى الميتافيزيقي، أي البحث عن الدور البنائي أو الابستمولوجي لفكرة الألوهية في هذه المذاهـب وهل كان هناك ثمة دوراً للألوهية في إبراز الموقف الميتافيزيقي والهدف الابستمولوجي لهذه المذاهب؟

- ديكارت Descartes (١٥٩٦ - ١٦٥٠):

يستهل ديكارت نسقه العقلي بفكرة الشك التي ينتهي منها إلى الإمساك بأولى خيوط الألوهية في مذهبه الذي كان يعني بالبحث في المبادىء الأولى للمعرفة الاستنباطية.

ولقد أراد ديكارت اليقين بعد مرحلة طويلة من الشك - المنهجي - في جميع الأمور المطروحة أمامه، وفي سبيل ذلك فقد رأى أن تكون الفكرة الواضحة المتميزة هي أساس اليقين. وهكذا برز المنهج الديكارتي. الذي كان يعني به «جملة قواعد مؤكدة بسيطة إذا راعاها الإنسان بدقة كان في مأمن من الخطأ، واستطاع أن يستنفذ قواه في جهود ضائعة، بل على العكس مع ازدياد علمه زيادة مطردة أن يبلغ بذهنه إلى اليقين في جميع ما يستطيع معرفته»[١] وبذلك استطاع ديكارت أن يؤسس المنهج ويجعله ضرورياً لجميع العقول إيماناً منه بأن العقل السليم أعدل الأشياء قسمة بين الناس. كما رأى أن يطبق المنهج الرياضي على الفلسفة لدقته وبداهته وكان يقصد منه تعويد الذهن وتمرينه على مناهج وطرق أدق وأسلم، وبذلك أصبحت الرياضيات هي نتيجة المنهج الكلي الشامل الذي ينطلق إلى الرياضيات الكلية.

(أ) دور الإله في الإيحاء بالمنهج:

لقد أرجع ديكارت يقين الفكر وبداهته إلى الله باعتباره الضامن لصدق الأفكار ويقينها فضلاً عن إيمانه العميق بأن الله قد أوحى إليه بالكشف عن الحقيقة في العلوم في حلم المنهج الذي تصور أن الدعوة التي تلقاها للبحث عن مفتاح العلوم إنما وردت إليه من قبل الله لا عن طريق شيطان ماكر.

وهكذا يصبح البحث عن المنهج منوطاً بديكارت، فالبحث عن المفتاح يكون في نفسه لأن الحقيقة كامنة فيه كمون النار في الحجر الصوان، ومغزى

(١) Descartes **Regles pour la Direction de L'esprit A.** T. Oeuvres de Descartes. v- 10 R, 4 p 373

هذا الكشف الديكارتي الذي حدث في ليلة العاشر من نوفمبر يفيد بأن العلوم كلها واحدة تتجمع في الفلسفة أو الحكمة التي نجدها كامنة في أنفسنا، وأن الله قد اختار ديكارت لبنائها.

وإذا انتقلنا إلى الكوجيتو الديكارتي Je pense donc Je Suis وجدناه يمثل البداية المطلقة للفلسفة الديكارتية. وهو حكم أولي يتميز باليقين أو هو الكشف الأول من كشوف ديكارت الكبرى، فإننا نلمس عن طريقه الحقيقة الواقعة، فننتقل من المنطق وهو علم صور الفكر إلى الميتافيزيقا وهي علم الوجود؛ ولدينا في الكوجيتو معرفة مباشرة حدسية لوجودنا، بمعرفة لطبيعة بسيطة وهي آنيتنا وذاتنا المفكرة[١].

(ب) دور الإله في فعالية الكوجيتو:

والحق أن ديكارت قد بدأ مدخله إلى الفلسفة بفكرة الشك Doute التي أقام عليها فلسفته برمتها، كما أن الميتافيزيقا الديكارتية تبدأ بالشك لتصل إلى اليقين Certitude يقول ديكارت في التأملات: «إن وضوح معارفنا وتميزها ليس مرجعه إلى الحواس أو الخيال؛ فعلى الرغم من أن النفس لا يمكن أن تتخيل إلا أنها يمكن أن تعرف بوضوح وتميز»[٢] وهكذا نستطيع القول أن ديكارت قد بدأ فلسفته بالشك لكي يصل إلى اليقين الذي أصبح هو نهاية المطاف في المنهج الجديد له. وعن طريقه أثبت وجود ذاته باعتبارها نفساً متميزة عن الجسد ولقد تأدى ديكارت إلى يقين وجود الذات من كونها تفكر ومن خلال فكرة الكائن الكامل اللامتناهي الذي استطاع أن يَثبت بها وجوده. وعلى هذا النحو يصبح الكوجيتو هو الوسيلة التي تعطى الوجود بأوثق الحدوس على الإطلاق[٣].

ولما كان ديكارت قد نجح في إثبات ذاته وإثبات لحظة كونه يفكر فقد قام

---

(١) عثمان أمين: ديكارت أعلام الفلسفة ـ مكتبة القاهرة الحديثة ص ١٥٣.

(٢) Descartes: **Méditations**, Emile Thouverey Paris 1841 p 39.

(٣) عثمان أمين ديكارت ص ١٦٦.

في العمل وبمنطق مذهبه إلى عزل فكره الخاص بحيث استحال عليه السبيل للخروج منه. أو بلوغ أي وجود خارجه. ولما كان ديكارت يود الخروج من هذا المنزلق الذي انزلق إليه بضرورة مذهبه فقد أراد توظيف فكرة الإله حين جعل الله الضامن لصدق الحقائق والأفكار التي يحصل عليها ذهنه، فهو الذي يهبه المعرفة من جهة ويضمن لها اليقين من جهة أخرى وهو منذ البداية الخالق القادر الكامل.

(جـ) أهمية دور الإله في يقين المعرفة:

وبعد أن انتهى ديكارت من عزلة الذات، وخرج بفكره لمحاولة إثبات الكائن الكامل اللامتناهي فقد استند في أدلته على وجود الله إلى دليلين هما دليل آثاره ودليل تعرفه وماهيته[1]. واستناده إلى وجود المخلوقات في إثبات وجود الله يعد مخالفة صريحة للآراء المدرسية السابقة عليه[2].

ولقد أسهمت الصفات الإلهية بدور فعال في حفظ الوجود ويقين المعرفة. لأن الصدق الإلهي هو العماد الوحيد لكل حقيقة. كما أن الله هو الأساس لما في استدلالاتنا من بداهة ويقين. «فمن جهل الله فلن يستطيع أن يعرف شيئاً آخر معرفة يقينية»[3].

(د) الصدق الإلهي يهزم افتراض الشيطان الماكر:

لقد افترض ديكارت وهو يبحث في المعرفة ويحاول تأسيسها من جديد وجود شيطان ماكر le Malin genie يتسلل إلى أفكارنا ويعبث بها فيرينا الحق باطلاً والباطل حقاً، لكن هذا الافتراض ينتهي عنده عندما يثبت وجود الله وصفاته؛ وهكذا فإن صدق الله وقدرته وعظمته تقف حائلاً دون تلاعب

---

(١) انظر كتابنا ديكارت أو الفلسفة العقلية، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٦ الفصل السابع ـ وجود الله، أدلة وجود الله ص ٣٥٧.

(٢) Maritain: Jacques: **The Dream of Descartes**. N. Y. 19 p 118.

(٣) Descartes: **Principe de la philosophie Oeuvres de Descartes**, A. T. paris 1896 - 1910 pl, para 13 p 372.

الشيطان الماكر التي تصبح فكرته في ضوء الصدق الإلهي مجرد وهم لا أساس له من الحقيقة.

ويرى ديكارت أن العلم يكشف لنا عن حقائق أبدية[1] ثابتة ترجع إلى بساطة الله وثباته الذي يضمن من جهة أخرى ضمان ثبات قوانين الطبيعة.

وهكذا يصبح الإله عند ديكارت هو أساس العلم، والضامن لصحة المنهج. وصحة العلم الرياضي. ويصبح كل يقين وحقيقة معتمدين على الإله يقول ديكارت في تأملاته: «إن يقين كل علم وصحته إنما يرجعان إلى معرفة الله الحق دون سواها بحيث إنني ما لم أعرف الله لا أعرف شيئاً آخر معرفة كاملة»[2] وتأسيساً على ما سبق يصبح الإله عند ديكارت مصدر العلم واليقين وأساس البداهة، كما يصبح الذهن الإنساني مخلوقاً لتلقي الحقيقة البديهية من إله واحد خالق. يقول الدكتور عثمان أمين: «إن الله عند ديكارت وثيق الارتباط بإيمان العقل بنفسه وثقته في بداهته»[3].

(هـ) دور الإله في حفظ العالم:

أشرنا فيما سبق إلى أن ديكارت استطاع عن طريق منهج الشك إثبات وجود النفس الإنسانية التي توصل من معرفتها إلى إثبات وجود الله الكائن الكامل اللامتناهي ومن ثم أخذ يثبت وجود العالم، ولذا فإننا نجد أن ثمة صلة تربط بين فكرة «الأنا» وفكرة الألوهية.

ولقد أثبت ديكارت في براهينه على وجود الله. أنه خالق النفس ومستمر في حفظها في الزمن لأنها لا تقدر بذاتها على الاستمرار في الوجود ولو للحظة

---

(١) عد إلى «ديكارت أو الفلسفة العقلية». الفصل الثامن «نظرية الحقائق الأبدية» من ص ٢٨٣ إلى ص ٤١٣.

(٢) Descartes, **R: Méditations Métaphysique**, Oeuvres de Descartes, A. T. paris 189 V 7 éme, p 61

(٣) عثمان أمين: ديكارت ص ٣١٦.

واحدة بدون فعل إله يحفظها في كل لحظة من لحظات وجودها. وهذا يعني أن الله إنما يحفظ مخلوقاته في الوجود بالطريقة نفسها التي يخلقهم بها.

وهكذا يستند ديكارت في فكرته عن الخلق المستمر إلى طبيعة الزمان. يقول في المبادىء مدللاً على أن آجالنا في حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود الله: «ما أظن أن أحد يساوره الشك في حقيقة هذا التدليل إذا ما التفت إلى طبيعة الزمان أو أجل الإنسان في الحياة ذلك لأنه لما كان من طبيعة الزمان أن لا تعتمد أجزاؤه بعضها على بعض ولا يجتمع بعضها مع بعض أبداً فليس يلزم من وجودنا الآن أن نكون في الزمان الذي يليه، ما لم تكن العلة نفسها التي أوجدتنا مستمرة في إيجادنا أي حافظة لبقائنا. ومن الميسور أن نعلم أننا لا نملك قوة تكفل لنا الاستمرار في الوجود أو حفظه علينا لحظة واحدة، وأن القادر على إبقائنا وحفظ وجودنا خارج ذاته قادر على حفظ بقائه هو ذاته وهو خليق أن لا يفتقر إلى من يحفظه ويبقيه ذلكم هو الله فإن آجالنا في حياتنا كافية وحدها لإثبات وجود الله»[1].

وهكذا فإن ديكارت يتصور انفصالاً أو انقساماً في الزمن في الواقع، ونتيجة لذلك فيجب أن تكون القدرة اللازمة لإبقائنا مكافئة للقوة اللازمة لخلقنا في أي برهة منه ـ الزمان ـ ومن ثم يستحيل على شيء أن يستمر بغير خلق متجدد.

ومن المعروف أن المكان والزمان عند ديكارت مقولتان مستقلتان تمام الاستقلال فالمكان هو الامتداد الهندسي ثلاثي الأبعاد، والزمان طبيعي وزمان نفسي أو الزمان النفسي[2].

وإذا كان ديكارت يفصل آنات الزمن بعضها عن البعض الآخر ويقسمها

---

(١) Descartes. R: Principes. par 21. p 216.

(٢) علي عبد المعطي محمد. قضايا الفلسفة العامة مباحثها، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٣ ص ٢٥.

ويتصور لذلك ضرورة وجود خلق مستمر ومتجدد في كل برهة حتى يضمن للوجود بقاءه فإن تصور الديمومة عند هنري بيرجسون Bergson سوف يدحض هذا التصور ويناقضه ويذهب إلى أن الديمومة هي الزمان الحي الذي لا يقبل التجزئة أو الانقسام أما اللحظات فما هي إلا تجريدات جامدة ميتة لا حياة فيها ولا حيوية. وهكذا فإن فكرة الخلق المستمر التي يشير إليها ديكارت إنما تقوم على طبيعة الزمان فإنه من الأمور البديهية لكل من ينظرون بانتباه إلى طبيعة الزمان أن يجدوا أنه لكي تحفظ وتستمر أي مادة فإنها تحتاج إلى القدرة نفسها وإلى الفعل الضروري لانتاجها، وخلقها من جديد وهي القدرة التي يحفظ الله بواسطتها العالم وسائر المخلوقات.

ومن الدلائل الأولى التي تشير إلى وجود عناية في العالم تحفظ الذات الإنسانية وترعاها هي ظاهرة «الوجود الزمني النفساني» التي يمكن من خلالها إثبات وجود الله وعنايته، حيث تظهر فيها قدرة الله المستمر على حفظ النفس في الحاضر والانتقال بها إلى المستقبل لحظة تلو أخرى[1].

ويعد هذا الدليل إشارة واضحة إلى نظرية الخلق المستمر مبرهناً عليه بوجود النفس الإنسانية التي تعد دليلاً على ثبات الله الذي يرفعها من العدم في كل لحظة. فإن حفظ جوهر ما في كل لحظة من لحظات مدته يحتاج إلى عين القدرة وإلى عين الفعل اللازمين لإحداثه أو لخلقه من جديد إذا لم يكن بعد موجوداً»[2] وإذا حللنا فكرة حفظ الوجود وجدناها تشير إلى مسألة الخلق المستمر، فالإنسان لا يستطيع أن يمنح نفسه البقاء لأنه معتمد في وجوده على موجود مختلف عنه على حد قول ديكارت وهكذا تظل الذات الإنسانية (الأنا) على صلة وثيقة ودائمة بالألوهية التي تخلقها وتحفظها بطريقة لا تقتصر عليها وإنما تتعداها إلى سائر المخلوقات. وعلى هذا النحو السابق يكون الإله حافظاً

---

(١) ديكارت: التأملات ت عثمان أمين ص ص ١٥٩، ١٦٠، ١٦١

(٢) Descartes; R: **Méditations**: Emile Thouverez paris 1941 M N 3 p 194 - 195

للنفس وضامناً للعالم وبهذا الصدد يقول الدكتور عثمان أمين «إن ديكارت لم يطلب إلى الدنيا أن تضمن له الله، بل طلب إلى الله أن يضمن له الدنيا»[١] «والمخلوق يكون دائماً في حاجة إلى خالقه، إلى هذا الموجود الأحسن والأعظم والأكمل منه الذي يعتمد عليه ويجد فيه كل صفات الكمال»[٢] «لأن أحد لا يستطيع البقاء في الوجود إلا معتمداً على الموجود الحائز بالفعل على جميع هذه الكمالات وهذا الموجود هو الله»[٣]

مما سبق نرى كيف تستوعب الميتافيزيقا الديكارتية الدور الإلهي الهام في مجالي المعرفة والوجود، مما يدفع إلى القول بأن ديكارت قد وضع وظيفة الإله من فلسفته العقلية موضع الصدارة تشهد بذلك نصوص الفيلسوف في المنهج والميتافيزيقا التي تجعل الإله «سرمدي عالم بكل شيء، قادر على كل شيء، منبع كل خير وحق، وخالق الأشياء جميعاً، وهو لا متناهي ولا تشوبه أدنى شائبة من نقص»[٤].

وصفوة القول فإن الاستناد إلى دور الإله الأساسي في صياغة المنهج وفي الاعتماد عليه منذ البداية، وكذلك في تأسيس المعرفة وضمان يقينها فضلاً عن فعاليته في الوجود، وأثر صفاته الأنطولوجية وعنايته بالمخلوقات وحفظها إنما يدفعنا إلى التسليم بدوره الوظيفي الرئيسي في بناء النسق الاستنباطي لفلسفة ديكارت العقلية.

٢ ـ بسكال: Pascal (١٦٢٣ ـ ١٦٦٢):

كتب بسكال فلسفته وهو يناهض بها المتحررين الفرنسيين ويدافع عن المسيحية الحقة والإله المسيحي الحقيقي.

---

(١) عثمان أمين: ديكارت ص ١٦٢.

(٢) Descartes R: Méditations M. 3 p 195

(٣) Ibid

(٤) Descartes principes part I p 218

وفي سبيل تكوين رؤية مسيحية نقد بسكال أدلة وجود الله كما جاءت في الفلسفة الديكارتية، وهو يرى أن هذه الأدلة غير مألوفة للناس وأنها بعيدة عن إدراك العقل الإنساني. وإذا صح وكانت ذات فائدة فإن فائدتها لا تتحقق إلا في خطة البرهنة عليها فحسب[١]. ولقد أنكر بسكال مذهب الألوهية الطبيعي لأنه كان يركز اهتمامه على الدفاع عن الدين ولوجود الاتجاه الجانسينستي الذي يذهب إلى وجود الفساد الداخلي للطبيعة الإنسانية الذي ألم بها عقب الخطيئة الأصلية والذي ترتب عليه التعارض بين النعمة وبين عملياتنا الطبيعية الخاصة بالعقل والإرادة، ويرى بسكال في ضوء هذا الموقف أن سقوط الإنسان قد قضى على كل حب فعلي للإله في حين اتجه الحب إلى الذات التي دأبت على عبادة الأوثان وغمرها الغرور والكبرياء، وأن الطريق إلى المسيحية وهو الذي يقضي على هذا الجهل والغرور والوثنية. وهكذا يصبح الإله عند بسكال هو إله الإيمان المسيحي والمحبة المسيحية.

(أ) الإله وحاجة الإنسان:

لقد وجد الإنسان اهتماماً بالغاً عند بسكال إلى الحد الذي يدفعنا إلى القول بأن الإنسان والإله كانا هما الموضوعان الرئيسيان في فلسفة بسكال ولقد ذكر بسكال في أحد نصوصه، أنه نادم على الوقت الذي ضيعه في مجرد دراسات نظرية لا تفيد الإنسان في أوقات الضيق والقلق.

والحق أن الاهتمام بالميدان الإنساني كان مدار تفكير الكثيرين من الفلاسفة والعلماء في القرن السابع عشر ومن بينهم ديكارت مؤسس الفلسفة الحديثة الذي اهتم بدراسة الإنسان باعتباره روحاً ـ نفساً ـ منتقلاً في دراسته إلى وجود الله الذي يجد فيه حلول مشكلاته الفلسفية. لكننا ينبغي أن نذكر أن دراسته للإنسان كانت دراسة تفصله عن شرائط الوجود، فهو في نظره كان مجرد

(١) Pascal. B· Les pensées; Emile faguet, Nelson Editeurs paris 1943 Pensées N 543 p 200.

إنسان إلا أنه ـ في تصوره ـ كان إنساناً يريد لذاته نعيماً وخلاصاً وسعادة في الحياة الدنيا والآخرة.

ولقد وضع ديكارت الألوهية في قمة نسقه الاستنباطي لجأ إليها في حل جميع المسائل الميتافيزيقية على ما رأينا من قبل. لكن بسكال كان أكثر تركيزاً على الجانب الإنساني منه ويؤكد هذا القول ما أشار إليه الأول في نص له من «المقال في المنهج» يقول فيه: «إنني لا أشتغل بالميتافيزيقا إلا ساعات معدودة أثناء حياتي، وأشتغل بالعلوم الرياضية ساعات قليلة يومياً غير أني أنشغل طوال الوقت بالمسائل العلمية والتطبيقيّة» ويقول في موضع آخر «إننا لا نريد فلسفة نظرية بل فلسفة عملية تجعلنا سادة على الطبيعة ومسخرين لها»[1].

ويبدو أن بسكال قد أدرك هذا الموقف الديكارتي من الإنسان، وربما أنه قد نقد ديكارت في تصوره لموقف الإله الوظيفي فذهب يقول: «إن ديكارت قد رجع إلى الله لكي يسمح له بتحريك العالم ثم بعد ذلك ترك المسائل المتعلقة به». ولكن إله بسكال كان هو طريق الخلاص.

ويتضح موقف بسكال من الإنسان عندما يذهب في تحليل موقفه بين عقله المفكر، وبين لا نهائية الكون. ثم تصويره له بالنقطة الصغيرة أو الشيء البسيط الضعيف بالنظر إلى الكون الواسع اللامتناهي، والفضاء اللا محدود الذي يحيا تحته أو ـ بمعنى بسكال ـ تحتويه. يقول بسكال في تصويره البارع لضآلة الإنسان: «الإنسان ما هو إلا عود، وأضعف عود في الطبيعة غير أنه عود مفكر un Roseau Pensant. وليس من الضروري أن يجتمع الكون كله لسحقه فقد تكفي لقتله نقطة بخار، أو قطرة ماء. وحتى إذا سحقه العالم فهو ـ مع ذلك ـ أنبل منه؛ لأنه يعرف حتماً أنه سيموت كما يعرف ما يتميز به العالم عليه في

(١) انظر كتابنا: ديكارت أو الفلسفة العقلية دار المعرفة الجامعية ٨٦، الفصلين الأول الثاني.

حين أن العالم لا يدري عنه شيئاً»[1].

ومن خلال هذا النص يبرز بسكال مقدار ضعف الإنسان وضآلته بالنسبة للكون. وفي نفس الوقت يعترف بأهمية الفكر الذي يرى أنه يحتوي العالم الطبيعي ويستوعبه ويتمثله بل ويتخيله. وعلى الرغم من ضعف الإنسان وضآلته وحقارته فإن الفكر المنظم هو كرامته التي يحصي بها أبعاد الكون العظيم ويتخيل جبروته ويحتويه عقلياً يقول في ذلك: «يجب أن أبحث عن كرامتي أنا ـ العود المفكر ـ ليس في الفضاء ولكن في تنظيم فكري فإنني لن أستفيد شيئاً، ولن أتميز بشيء آخر عندما أملك الأرض لأن الكون يحتويني ويستوعبني كنقطة لكنني عن طريق الفكر أحتويه»[2].

وكما يشير بسكال إلى مكانة الإنسان الضعيف في الكون اللامتناهي الذي يتلاشى في عظمته ورحابته اللامتناهية فيحس بضآلته وضعفه أمام أحداث وحركات الكون الفسيح. بحيث لا يستطيع الإنسان أن يفهم الكون إلا عن طريق عقله. يعود بسكال إلى تصوير موقف عجز الإنسان لقصور عقله. عن فهم حقائق الكون بل أدق الكائنات الدقيقة، يقول بسكال في تصوير عجز الإنسان عن فهم دقائق الكون والمخلوقات: «.. إن الإنسان ليتوه في الطبيعة التي تمتلىء بالمعجزات والعجائب ومن أمثلة هذه العجائب التي سنذكرها أجهزة دقيقة وحساسة فإنه على الرغم من صغر حجمها ودقتها الزائدة إلا أنها تشتمل على أطراف وعروق يجري بها دم محمل بالأرواح الحيوانية والأمزجة والأبخرة»[3].

وهكذا يصور لنا بسكال مبلغ الدقة والروعة والإعجاز في خلق الكائنات الحية الدقيقة التي يجهل الإنسان ـ مع ما أوتي من عقل وفهم ـ معرفتها أو الإحاطة بتركيبها البنائي والهدف منه فالعمليات الفسيولوجية التي تجري داخل

---

(٢) Pascal. B: Les pensées. pensée N 347. p 194.Ibid: sec n 1 pen N 348 p 195.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid.

هذا الكائن لا تكاد ترى بالعين المجردة. وهكذا يشعر الإنسان بالعجز والضعف أمام هذا الموقف الدقيق الذي لا يقوى على تفسيره أو تحليله.

وعلى هذا النحو يصور بسكال الإنسان في موقفين أحدهما هو موقف القدرة العقلية على فهم واستيعاب الوجود أو تصوره وتمثله عقلياً على ما يظهر عليه من الشساعة والعظمة. وموقف الضعف والعجز الذي يشعر به أمام ملاحظته لأدق الحشرات حجماً عندما يعجز عن معرفة ما يجري بداخلها من عمليات عضوية(١).

إن فلسفة بسكال عن الإنسان تكشف لنا عن صفتين فيه الأولى هي صفة القدرة والقوة التي يتصورها في ذاته يدفعه إليها طموحه وغروره واعتقاده بتمثل الكون وفهمه، فضلاً عن ضآلة الكائنات الحية أمامه في الواقع. والثانية هي صفة العجز التي تلازمه وتتضاد مع تصوره للقدرة والقوة في ذات الوقت.

وليس بمستغرب أن يعرف الإنسان أو يتصور قدرته على المعرفة فذلك أمر طبيعي ناشىء عن حب الذات والولع بها وما يترتب عليه من ازدياد الشعور بالقوة وإفساح مجال الطموح، والإحساس بالثقة بالنفس التي قد تبلغ في بعض الأحيان حد الغرور والصلف(٢) فالإحساس بالعظمة أو القوة هو صفة ملازمة للإنسان بل ربما كانت طبيعة وفطرة فيه. ورغم ذلك فإنه حين يستخدم ملكاته وقدراته التي تزوده بالقوة والغرور نجده يشعر بالضعف والعجز في مواجهة الواقع ذلك أن عينيه لا تبصران إلا في حدود معينة؛ ومن ثم تصبح رؤيته للأشياء قاصرة كما أن إدراكه الحسي لا يكشف له عن معرفة حقيقة العالم المادي المحسوس. وعندما يرى حشرة دقيقة ويتصور أنها شيء بسيط أمام قدراته يحس بالعجز الكامل عند محاولة تحليلها ودراسة عالمها الصغير وهكذا ينطوي الإنسان الضعيف على قدرتين هما القوة والضعف ومن ثم على صفتين هما العظمة والانحطاط. وهذا ما عبر عنه بسكال من خلال خواطره التي كتبها

---

(١) Ibid.

في دقة وبراعة في تصوير موقف الإنسان أمام العالم الطبيعي من جهة وعالم المخلوقات ألدقيقة من جهة أخرى وما نتج عن ذلك من موقفي قوة وقدرة واهمتين وضعف وعجز حقيقيين.

ويرى بسكال أن هذه المحنة الوجودية التي يعيشها الإنسان ليس لها إلا طريق واحد للخلاص هو طريق الدين أو الإيمان.

إن بسكال ينظر إلى وجوده بعين الفاحص المتأمل فلا يجد فيه سوى لحظات الشقاء والقلق واليأس وهنا يبرز عنصر الإيمان ليخفف من غلواء هذه اللحظات التعسة اليائسة التي تمتزج بالخوف الدائم والشقاء المستمر في غياب الله والأبدية يقول: «. . . فما الذي يعنيني إذا مرت من عمر الزمان عشر سنوات من السعادة بدون مواجهة ما ينجم عنها من متاعب»[1].

إن بسكال يحلل الواقع الإنساني في هذه الخاطرة من خلال لحظات الشقاء التي تعتصر الإنسان، فهو يتصور أن مرور الزمن لا يكفي مع وجود سعادة وكرامة الإنسان لأن في نفس هذا الزمن تجابهنا العقبات والآلام والقلق الذي لا مخرج منه بغير التقرب إلى الله والسعي في طريق الإيمان لضمان الأبدية. وهكذا يظهر دور الإله فعالاً مؤثراً ينتشل الإنسان من وهنه وحيرته ويخلق فيه القوة والقدرة على الاحتمال ويجتاز به مأزقه الوجودي طالما أخلص الشخص في عبادته.

(ب) أهمية الدين:

يولي بسكال الدين أهمية بالغة في حل مشكلات الإنسان وعلاج الخطيئة، والعجز، والكبرياء والتسلط وغيرها من أمراض تصيب النفس يقول في ذلك: «تتضح عظمة الإنسان وشقاءه وضوحاً كاملاً فالإنسان ينطوي على مبدأين عظيمين أحدهما لعظمته والآخر لشقائه. ويقوم الدين بتبرير المتناقضات المثيرة والغريبة التي تنطوي عليها الطبيعة الإنسانية إنه يرسم للإنسان طريق السعادة في

(١) Pascal. B. Les pensées, pen N 216. 145

ظل الإله الذي يسعد المؤمن في القرب منه ويشقى في الانفصال عنه؛ ولهذا كان الواجب يدفعنا إليه في حين تبعدنا عنه غرائز النفس وشهواتها إن الدين يعمل على تبرير المتناقضات الموجودة فينا أملاً في الوصول إلى الله، وتحقيق خيرنا الذاتي Notre Propre Bien وذلك بمعالجة عجزنا، وتعريفنا بوسائل العلاج Remedes(١).

وهذه هي الأدوار التي يقوم بها الدين لخدمة الإنسان:

١ ـ يعرف الدين مقدار عظمة الإنسان وشقائه.

٢ ـ يعرف ما تنطوي عليه ذات الإنسان من ضعف ونقص وكبرياء..

٣ ـ يفهم مشاكله ويحاول حلها عن طريق النعمة وما يقترن بها من التوبة والندم والغفران حتى يتحد المؤمن بالمسيح المعذب أو بجوهر الإله الخافي (المحتجب).

وقد أفاض بسكال في شرح وتفسير مبلغ الحاجة إلى الدين الذي يعرف أسرار الإنسان ويلمس مشاكله ويحاول علاجها(٢).

وهكذا يصبح الدين قادراً على تلبية حاجات الإنسان لمعرفته بنقائصه وعجزه وضعفه لأنه ذاته متناقض مع الطبيعة والإدراك والملذات. كما أن جوهر الدين يعبر عن الاتحاد بالله والعودة إليه حتى يأمن المؤمن وينعم بالمحبة التي منحها له الله فإن إعطاء دفعة الحب لله وإشباع الحاجة إلى اللامتناهي هي من أهم واجبات الدين.

أما التوافق بين الإنسان والعقيدة فإنه من أسباب توافق الدين الذي يتناسب مع سائر العقول والاتجاهات، ويعرف ما تنطوي عليه ذات الإنسان من تناقض وغرور وضعف.

---

(١) Ibid pen N 430 p 219

(٢) Ibid pen N 33 p 220

وهكذا تتضح عند بسكال مبلغ الحاجة الإنسانية إلى الدين والديان إسهاماً في حل مشكلات المؤمنين به.

وعلى هذا النحو السابق نرى أن مكانة الإله عند بسكال وبالنسبة لفلسفته لا يمكن أن تقاس بأي معيار ميتافيزيقي وإنما بمعيار الإيمان الديني المسيحي فحسب وهذا هو السبب الذي جعله ينقد تصور ديكارت عن الإله ويرى أن الأخير قد اعتبره وسيلة لتحريك العالم ودفعه فحسب ثم استغنى عنه بعد ذلك. في حين أننا نرى أن الإله عند بسكال يستمر فعالاً في نفوس المؤمنين به. ورغم أن وسائل تحديد دور الإله قد اختلفت عند كل منهما فقد استخدم الأول الميتافيزيقا وأخفى الوجهة اللاهوتية بينما أبرزها الثاني واعتمد عليها في فلسفته ووظفها لخدمة المذهب منذ بداية تفلسفه. إلا أننا نجد أنهما يتفقان على أن وظيفة الإله كانت واحدة عند كل منهما هدفها بناء المذهب أنطولوجيا وإبستمولوجيا.

٣ ـ نيقولا مالبرانش Malebranche (١٦٣٨ ـ ١٧١٥):

تقدم لنا ميتافيزيقا مالبرانش اللاهوتية (أو فلسفته عن الإله) صورة مغالية للعقيدة المسيحية يحاول فيها الفيلسوف أن يتجنب مزالق الفلسفة الديكارتية ويذهب من خلالها إلى الدفاع عن الدين، وعن المعرفة العقلية والعلمية كذلك وبنفس الدرجة. لقد رأى مالبرانش أن عليه إصلاح ما انزلق إليه ديكارت بحكم مذهبه في التفرقة بين الفكر والمادة، والفصل الحاسم بين الفكر والامتداد. ومن هذا المنطلق بدأ مالبرانش يبحث عن نظريته في «الرؤية في الله» Vision en Dieu. وفي العلية بحيث وضع كل شيء في الله. وهذا ما سوف يكشف لنا عنه دور الألوهية ووظيفتها في هذا المذهب في ضوء الموضوعات التالية:

(أ) دور الإله في تنظيم الطبيعة:

يبرز دور الألوهية بجلاء في مسألة كمال النظام في العالم باعتبارها موطىء النفوس ومصدر المعاني التي ينطوي عليها الذهن الإنساني.

وهنا نتساءل عن الدور الذي تلعبه الألوهية في التنظيم الدقيق للعالم فهل يخلق الله العالم عشوائياً ويتركه لشأنه؟ أم أنه يسهم بإيجابية في تنظيمه؟.

يرى مالبرانش أن العالم تغشاه حالة نظام وترتيب عجيبين، فهو يتحرك بفعل قدرة الله المسببة للحركة الأساسية، تلك الحركة التي تتمايز الأشكال وتتتالى تبعاً لها فتغمر النفوس حالة إعجاب بعقل الخالق اللامتناهي، وهذا ما يشير إليه في قوله: «يبدو لي أن النفوس تتوجه بميول Inclinations على غرار الحركة التي تسري في الأجسام، لأنه لو لم يكن لها مثل هذه الميول لما أعجبت بحكمة العقل الإلهي»[1].

وفي هذا النص يحاول مالبرانش أن يبرز دور ميول النفس (الأرواح) في الإعجاب بحكمة الخالق فالأجسام تتحرك هي والنفوس معاً بما يبثه الله فيها من حركة أو ميول نحوه باعتباره خالقها فتعجب بحكمته اللامتناهية وهكذا يبث الله الحركة، كما يخلق الميول في العالم المادي لكي يصنعا معاً كل جمال وكمال يبدو في الكون. يقول مالبرانش: «تصنع ميول النفوس مع حركة العالم المادي كل جمال وكمال»[2]. ويرى مالبرانش أن الأمر. لا يقف عند هذا الحد فاستمرار النظام في العالم إنما يستند إلى ما تبعثه هذه الميول والحركات من كمال ونظام يبدعه الله حتى يتسنى لمخلوقاته الوقوف على عمق عقله وحكمته اللامتناهية.

ولكن كيف يستمر هذا النظام الكوني على أساس ميول النفوس وحركة الأجسام؟.

إن مالبرانش يرى أن الأجسام والنفوس تتحرك بما لديها من ميل طبيعي نحو خالقها الذي منحها الحركة بإرادته الحرة، ومن أجل غايته الأولى في إظهار

---

(١) Malebranche. N: La recherche de la vérité Ernest Flammarion Editeur. paris 1753. Tome II p 2.

(٢) Ibid. Tome II p 3.

مجده Gloire وعظمته sa Grandeur وإظهار مجد الله ليس أمراً مستغرباً في فلسفة مالبرانش لأن أفعاله برمتها إنما تحدث أساساً للتعبير عن هذه العظمة والمجد الذي هو غايته الأولى ولكن ذلك لا يعني أنه ليس لله من غاية إلا إظهار مجده فهناك غايات أخرى أقل في الدرجة مثل غاية حفظ المخلوقات يقول مالبرانش: «حقيقة لا جدال فيها أنه لا يمكن أن تكون لله غاية سوى إظهار مجده»(١) ولكن ينبغي ألا يظن مما سبق أن غاية الله المجيدة التي يمنح بها النفوس والأجسام حركتها المتجهة إلى ذاته أن صلته بمخلوقاته هي صلة صانع بما صنعه. على نحو ما جاءت في فلسفة أرسطو لكنها إتعنى أن المخلوقات لا يمكن أن توجد سوى في الله منبع كل حق والتي يستحيل على إرادته أن تخلقها بدون أن يتمثل فيها الخير، وعلى هذا النحو فإن ميول النفوس وحركة الأجسام التي يبثها الله في الكائنات بإرادته الحرة إنما تسهم في إضفاء الكمال والجمال على العالم.

إن حكمة الله اللامتناهية وتأثيره في الوجود هي التي تسهم في إقامة نظام كوني عجيب مؤسس على دقة Finesse التكوين الإلهي لنظام الطبيعة Ordre de La nature.

ويرى مالبرانش أن كل ما يحدث في الكون معلوم قبل حدوثه، ومحسوب بحساب دقيق ذلك لسبق علم الله Prescience بما يجري في العالم من حوادث في المستقبل لا تقف عند حد المسائل الطبيعية فحسب. بل تتعداها إلى سائر المسائل الخلقية والقانون الطبيعي(٢) Lois Naturelle.

ويقوم التنظيم الإلهي للعالم على مقارنة كل ما سوف يحدث للمخلوقات في المستقبل واضعاً كافة الفروض لجميع الاحتمالات عن طريق إرادة الله الحرة اللامتناهية التي تصنع أكمل وأفضل عمل لها وهي تسعى لخلق أفضل عالم

(١) Ibid: p 4.

(٢) Malebranche: N: **Entretiens Sur La Métaphysique et sur La Religion**, paul Fontana, Librairie Arnauld, Colin paris 1922 Entr 6 p 125.

ممكن ـ ونحن في هذا الموضع نلمح وجه شبه بين ما ذهب إليه مالبرانش وما سوف يذهب إليه ليبنتز اللاحق عليه في سعي الإرادة الإلهية كذلك لخلق أفضل العوالم الممكنة

(ب) الإله علة حدوث الحوادث في العالم:

وإذا كانت «الميول والحركات» و «قانون تنظيم المخلوقات»[1] قد أسهما معاً بدور فعال في إضفاء النظام والدقة على العالم فإن مسألة العلية التي طرحها مالبرانش في فلسفته قد لعبت هي الأخرى دوراً رئيسياً في تنظيم العالم من جهة وفي إبراز دور الإله الحيوي والرئيسي من جهة أخرى. فما هي هذه العلية Causalité؟ أو العلل المناسبة Causes Occaisionelles على ما يذكر مالبرانش في مذهبه؟ تعني العلية في تصور مالبرانش نظرية المناسبة أو «العلل المناسبة» وفحواها استحالة التأثير بين الأشياء المخلوقة؛ لأن الله هو علة حدوث الحوادث في العالم؛ فهو المتسبب في إيجاد علل مناسبة لكل ما يطرأ على العالم من حوادث وتغيرات؛ لأنه يرى أن الموجودات لا يمكن أن تنطوي على قوة ذاتية تسمح لها بالتأثير في بعضها البعض؛ لأنها تمثل قوابل أو مناسبات للفعل الإلهي فحسب، ونستطيع تشبيه ذلك بالسلك الكهربائي الذي يكون معداً لمرور التيار فيه فحسب، فليس له أية فاعلية في إضاءة المصابيح قبل مرور التيار الذي يندفع إليه من مصدر أساسي تتولد فيه الطاقة. هكذا تكون صورة العلية الإلهية بالنسبة للمخلوقات هي مصدر كل شيء لما تنطوي عليه من علم وقدرة ولما تحويه الذات الإلهية من أصول الأشياء ومعانيها، ومن ثم فليست الموجودات المخلوقة سوى مواطىء سلبية لا حراك فيها ولا قوة ولا فعل إلا أن تستضيء بنور الله، وتتحرك بحركته فتدب فيها الحياة وتتجه بميولها التي هي أصلاً من أثر الفيض الإلهي والنعمة الإلهية إلى عبادة خالقها وتبجيله.

---

(١) انظر كتابنا «مالبرانش والفلسفة الإلهية» دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤ الباب الثالث ـ الفصل الأول ص ص ١٣٥، ١٣٦.

ويذهب جوييه Gouhier إلى أن الفيزيقا الديكارتية التي تأثر بها مالبرانش يطلعنا على أن العالم المادي محكوم بقاعدتين هامتين من قواعد الحركة أولاهما تقرر، أن الأشياء تميل إلى استكمال حركتها في خط مستقيم. والثانية تذهب إلى أن الحركة تنتقل في جسمين متقابلين متحركين من الواحد إلى الآخر(١).

وبتحليل مدى تأثير قاعدتي الميكانيكا الديكارتية على مالبرانش نجد أن موضوع القاعدة الأولى عنده إنما يتمثل في فكرته عن الخلق المستمر الذي يأخذ طريقه في حركة مستقيمة لا تتوقف؛ وهذا هو التطبيق المالبرانشي لقاعدة الميكانيكا الديكارتية الأولى. أما القاعدة الثانية فتتمثل في رجوع حركة الأجسام جميعها إلى حركة إلهية تمليها إرادة الله على الطبيعة منذ البداية، حيث يتجه الله إلى بث الحركة في الأجسام التي خلقها فتمتلىء حياة ثم تعود فتتجه بفعل القوة الإلهية نحو الموجودات فتصبح الحركة من الناحيتين كأنها حركة واحدة؛ أعني الحركة النابعة من الإرادة الإلهية، والحركة المتجهة إلى الله في صورة عبادة وتبجيل من ناحية المخلوقات وهي تؤثر في ذلك إلى الفعل الإلهي في الاحتفاظ بالكائنات أو الخلق المستمر للعالم والتي تعني من جهة أخرى أن حركة رفع ذراعي هي بتدبير من الله، ولا يعني ذلك أكثر من وجود علل مناسبة تتطلبها الإرادة الكلية الإلهية التي تريد خلق أفضل العوالم الممكنة.

وعلى الرغم من دور الإله الفعال في خلق وتنظيم العالم فإن ذلك لم يمنع بعض العقول المحدودة من التحقير والتقليل من قيمة عمل الله العجيب؛ وهم يبررون دعواهم بما يموج في العالم من فساد وفوضى وظلم وشر فضلاً عن وجود الشواذ والمعوقين وغيرهم. وما تحل بالإنسان الخيّر من كوارث ومصائب كحالة الموت المفاجىء أو المرض أو غيرها من ضروب الشر.

---

(١) Gouhier; H: **La philosophie de Malebranche et Son expérience Religieuse** Librairie philosophique. Paris, 1921 p 53

إن مالبرانش يرد على دعاوى هؤلاء المعترضين بقوله: إن الله خلق العالم من بين عدد لامتناهٍ من العوالم الممكنة التي تشملها حكمته اللامتناهية، ويتحرك وفق قوانين الحركة التي خلقها بإرادته، وقد كان من الممكن أن يكون هذا العالم أفضل عالم ممكن وذلك لما تتسم به الطريقة التي تم بها الخلق الإلهي من قوة ومضاء، فضلاً عن بساطة إرادة الله التي تفعل ما يمجدها ويشرفها دائماً الأمر الذي لم يحدث في حقيقة الواقع وذلك لما ينتاب العالم من فوضى وشذوذ وشر. لكن مالبرانش ينظر بتفاؤل وهو يرى أن الشذوذ الموجود في حقيقة الواقع يمكن أن يمثل شيئاً شبيهاً بالجمال، فالحق أن الله يصنع الخير وهو في الآن عينه يصنع الشر الذي لا يحدث إلا بإرادته الحرة، ولا يعني ذلك أنه لا يفعل الخير الذي يفعله بإرادته فحسب، إلا أنه على الرغم من ذلك يسمح بوجود الشر، ومع ذلك فهو يتجه حسب صفاته الكمالية المثلى إلى فعل الخير. لذلك فإن الشر يوجد في ثنايا الخير لغاية قد لا نعلمها مع ذلك، لأن القوانين الإلهية لم تكن في أصلها لتخلق بحسبها موجودات وأشياء خارجة وغير متفقة مع ناموس الطبيعة، ومع الأشكال السوية من المخلوقات. وقد توخى مالبرانش التأكيد على هذه المعاني فأشار إلى أن هذه القوانين إنما صدرت لخلق عمل عجيب كامل يمكن التنبؤ عن طريقه بما سيحدث في العالم في المستقبل.

وحقيقة الأمر أن وجود النقص Défaut والفساد في العالم لا يقللان من قيمة الفعل الإلهي فيه. ذلك أن مدار هذا الفعل في جوهره من ناحية الخالق والمخلوق هو الحب والتمجيد. فالله محبة على ما يذهب مالبرانش يحبه رعاياه ومخلوقاته ويمجدونه «لله المجد في الأعالي» كما يقول الإنجيل وهو يشملهم بحفظه وحبه وعنايته فيمنح نعمته لخلقه جميعاً فهو يعمل عن طريق رسالة المسيح لخلاصهم، ومن ثم يصبح الهدف النهائي لمذهب مالبرانش هو تعبيد الطريق لكي يتحد العبد بالخالق عن طريق الإيمان والتقوى التي يحركها الحب، والتي تبلغ بالمؤمن الحقيقي مرحلة الإيمان والخلاص؛ ومن ثم فإن مالبرانش يتجه في بحثه عن الكمال والجمال الذي يأمل فيه فيما تأمره به الكنيسة من أمور

الاعتقاد في سبيل العمل من أجل الآخرة (الأبدية السعيدة).

نتتهي بعد عرض دور الإله في العالم الطبيعي وفي كمال النظام إلى استخلاص النتائج التالية:

١ ـ إن تدبير الله للعالم يحدث وفق قوانين كلية ثابتة تمثل أبسط الوسائل التي يراها ممكنة للتحكم في العالم وحفظه.

٢ ـ إن الله حر حرية ليست مطلقة مستقلة عن جميع العلل ـ على ما يذهب إلى ذلك ديكارت ـ لكنه يختار أكمل الممكنات بفضل حكمته، كما يعلم الطرق والوسائل التي تمكنه من صنع أكمل عالم.

٣ ـ إن خلق الله لأفضل وأكمل العوالم الممكنة لا يعني إضافة جديدة إلى جمال وكمال العالم لأن في ذلك مخالفة للوسائل البسيطة التي خلقه بها.

٤ ـ إن لله من الإرادات الجزئية ما يستطيع بها أن يمنع أي حادث أو مناسبة في الكون الطبيعي كما يستطيع أن يفعل الخير، ويكمل النقص الموجود في العالم لكنه لا يفعل ذلك أي لا يسلك وفق إرادات جزئية لأنه «يكفي نفسه مؤونة الإرادات الجزئية»[1]. وهكذا تبدو صفات الخالق مرتبطة أوثق الارتباط بموضوع الخلق الذي يعد أكمل وأعظم ما تصنعه إرادة الله بوسائلها البسيطة الكاملة.

٥ ـ رأينا من خلال عرض «الفعل الإلهي» أن فعل الله للعالم لا متناه في حين أننا نجد أن العالم ذاته كشيء مخلوق متناه فكيف يحدث ذلك؟ إن مالبرانش يذهب في هذا التصور إلى أنه لا تناقض على الإطلاق في مسألة فعل الله اللامتناهي في عالم متناهٍ ذلك لدخول السيد المسيح في نظام هذا الخلق الذي اكتمل بوجوده وجعل من العالم صنعاً لائقاً بالله[2]

---

(١) يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة دار المعارف بمصر ١٩٤٩ ص ٦٣.

(٢) Malebranche N: **Conversations chrétiennes**, Ernest Flammarion, paris 1877, con 8, p 178.

ويبلغ الاتجاه الروحي ذروته عند مالبرانش عندما يذهب في اعتقاده إلى حد تصور أن الله لم يخلق العالم إلا لتجسيد الكلمة[١] مما يشير إلى أن ميلاد المسيح كان ضرورياً ومحتماً حتى وإن لم يرتكب آدم خطيئته الأصلية Péché Originale.

٦ ـ إن العالم في تصور مالبرانش امتداد يمكن رؤيته معقولاً في الله لكن هذا الامتداد يتحول إلى نوع آخر محسوس وجزئي عن طريق الألوان التي تتمثل في الإدراك الحسي[٢] الذي يحصل في النفس عندما تتأثر بالامتداد وهنا تصبح رؤية الأجسام حضوراً لفكرة الامتداد في النفس تلك الفكرة التي تمس النفس وتغيرها بألوان مختلفة ـ على حد قول مالبرانش.

٧ ـ إن فكرة الامتداد الكلي أو اللامتناهي هي الفكرة الضرورية الثابتة التي يضعها الله في الذهن ويستحيل محوها منه فهي خالدة ودائمة كالوجود تماماً.

٨ ـ إن العلم الطبيعي الذي يهبه الله للنفس قائم على فكرة الامتداد وأشكاله وقوانين الحركة ـ نلمح هنا انسياقاً وراء فكرة الامتداد عند ديكارت ـ وما نتج عنها من آلية.

٩ ـ إن الآلية هي نظام نمو الكائنات الحية وأفعالها، وليست نظاماً لتكوينها أو خلقها لأنها صادرة عن أصول بذرية وهذه النظرية مأخوذة من أوغسطين الذي يقول بصددها: «إن تكون الأحياء دليل على غائية تشير إلى حكمة الله»[٣].

٤ ـ بندكت دوسبينوزا Spinoza (١٦٣٢ ـ ١٦٧٧):

اتجه سبينوزا في مذهبه عن وحدة الوجود إلى نقد المذهب الديكارتي

(١) Malebranche N: **Entretiens Sur La Métaphysique.**

(٢) Ibid Entre 14 ch 12 p 311.

(٣) La Recherche: Tome II p 432.

لاستناده إلى الآلية وإغفاله للجانب الأخلاقي عن الغبطة الأبدية. وقبل أن نتعرض لتوضيح دور الإله الاسبينوزى من المذهب يتعين علينا إلقاء نظرة موجزة عن المذهب الاسبينوزى عن وحدة الوجود

وأول ما يطالعنا في دراسة هذا المذهب هو محاولة اسبينوزا هدم النظرة الغائية للعالم، وبالتالي رفضه القول بوجود عالم آخر يعلو هذا العالم، كذلك استبعاده لفكرة التعالي، ونظرته إلى الطبيعة نظرة شاملة (كنظام على واحد) ومن ثم تصوره أن الطبيعة بكل ما تنطوي عليه وبالإنسان كذلك ما هي إلا وحدة شاملة حل بها محل عالم العقل والمادة.

ولكن ما هو الجوهر عند اسبينوزا؟.

إن الجوهر واحد فقط، هو الطبيعة، وقد عبر عن ذلك في الجزء الأول من مؤلفه «الأخلاق» L'Élhique فبدأ من تصور الجوهر وبرهن على أن الواقع في كماله المطلق هو الجوهر الوحيد»[1]. وهكذا فإنه يعني بهذا الجوهر الوحيد أنه الله أو الطبيعة. ولهذا الجوهر صفتان هما الامتداد (المادة) والفكر فليس هناك ثمة فكر بدون مادة، ولا مادة بدون فكر.

وعلى هذا النحو السابق ينظر اسبينوزا للفكر باعتباره كل معقول وليس مادة جامدة تكون نتاج لخالق خارجي. لكنها تتجلى ككون حي يخلق نفسه، ومن ثم تصبح الفكرة الأساسية عنده هي أن هذا الكون مخلوق بنفسه لا يحتاج ولا يمكن أن يحتاج إلى شيء غيره ليبرر وجوده. إنه علة نفسه ـ وهكذا يكون الكون عنده هو الجوهر العالمي الوحيد[2].

---

(١) Joachim, Harold, H: Astudy of the Ethics of Spinoza oxford, 1901. p 14.

(٢) نلمح في فكرة الجوهر العالمي الوحيد عند اسبينوزا ثمة تأثراً بفلسفة برونو J. Bruno (١٥٤٨ ـ ١٦٠٠) ذلك الثائر العظيم، وفيلسوف وحدة الوجود، كانت حياته مثالاً للتغير والثورة انتقل من بلد لآخر ومن عقيدة لأخرى، وقد حكمت عليه محاكم التفتيش بالإعدام كانت له آراء في وحدة الوجود، كما رأى أن العقل والمادة شيء واحد ومهمة الفلسفة هي أن تدرك وحدة الوجود في تعدد مظاهره، أي أن يرى العقل في المادة =

يبدأ سبينوزا كتابه الأخلاق في الباب الأول بفكرة الله فيذهب إلى أنه العلة الكامنة أو الحالة (المباطنة) Immanent Cause ومن ثم فإنه ينكر فكرة العلة الأولى ـ مخالفاً ديكارت ـ وفكرة الخلق ويؤكد على علاقة مزدوجة بين الله والطبيعة وبالتالي ينكر كل موجود يعلو على الطبيعة.

في ضوء العلة الحالة (المباطنة) يختلف موقف اسبينوزا عن موقف اللاهوتيين العاديين فتأكيده على أن الله والطبيعة لا يمثلان جوهرين مختلفين قد أثار حول مذهبه الشك والجدل واتهم بالمروق والإلحاد. يقول هنري مور عن مذهب اسبينوزا: «لقد صار الله والطبيعة طبقاً لمذهبه متطابقين ولكن هل من المعقول أن يتمثل الله في الأحجار والسماد والوحل لكون هذه الأشياء مادية. . . إن اسبينوزا لذلك يصبح مارقاً وملحداً»[1].

(أ) الإله يساوي الطبيعة:

في ضوء ما سبق نرى أن اسبينوزا يخالف جميع المذاهب الفلسفية السابقة عليه عندما يصف الله بالمادية حتى أنه نفسه قد أقر ذلك فمساواته بين فكرة الله وفكرة الطبيعة في مجموعها، ووصفه لله بالامتداد، أو وضعه للامتداد كصفة من صفات الله، إنما يغير من مسار فلسفته ويلقي على فكره سحابة من الشك والإلحاد. خاصة بعد أن خرج على مسيرة العقل الديكارتي، الذي قسم الوجود إلى فكر وامتداد. ورأي أن هذين الجوهرين المنفصلين (الفكر والامتداد) يكونان في حالة افتقاد كامل لوجود الكائن الكامل اللامتناهي، لقد قطع اسبينوزا الصلة بين كل من الجوهرين (الفكر والامتداد) في اعتماد أي منهما على الآخر لأن كليهما كان ذا كيان مستقل تماماً. ولو أنه سلك نفس ما سلكه ديكارت لما انتهى مذهبه إلى ما انزلق إليه من وحدة الوجود. ومن العجب أن يذهب سبينوزا إلى أن صفة الامتداد المنسوبة إلى الله هي صفة مغايرة تماماً لنفس الفكرة

= والمادة في العقل.

(١) Hoffding. Harold: A History of Modern philosophy p 315.

المنسوبة إلى الأشياء الجزئية! أن يكون الله هو صفة الامتداد المطلقة تلك الصفة التي يتصف بها النظام الكلي للأشياء! فتصبح مادية الله هي النظام الكلي للأشياء أو نظام الطبيعة الكلي أي أن الله يساوي الطبيعة (ككل).

وتتصف فكرة الإله في فلسفة اسبينوزا بصفتين هما الطبيعة الطابعة Natura Naturans، وهي تمثل الجوهر الإلهي بصفاته اللامتناهية، وهي تمثل الطبيعة الخلاقة المنتجة أو الدينامية. والطبيعة المطبوعة Natura Naturata وهي تمثل الطبيعة في وجهها الظاهري. والفلسفة تحاول جاهدة أن تكشف عن اتحاد العقل بالطبيعة الطابعة والمطبوعة على حد سواء يقول هوفدنج عن إله اسبينوزا: «الله عقل وليس شخصاً مثل الكائن المتناهي المحدود، وهو ذاته حب لامتناهٍ يمثل حب الإنسان جزءً منه»[1]. يقول اسبينوزا عن حب الله لذاته: «يحب الله ذاته حباً عقلياً ذهنياً لامتناهياً»[2].

ويكشف مذهب اسبينوزا الفلسفي في وحدة الوجود عن أنه لا يترك مجالاً للحرية الإنسانية ولا للثواب والعقاب. وعندما يترقى الإنسان فيتحد بالجوهر الإلهي بقدر محدود أو بالمعرفة و (الحب العقلي) كما سماه أي حب العارفين الذين تجاوزوا مرحلة الأعراض إلى الجوهر الأبدي المطلق لكي يتجردوا فيه من التجزؤ والانفراد. وربما أن الجزء الأخير من أخلاقه يشير إلى هذا الاتجاه الصوفي عنده فيتناقض مع كل منطق مذهبه الذي ذكره في بداية كتابه الأخلاق. ومهما كان من أمر هذا التناقض إلا أن الأصل المنطقي لنسق اسبينوزا موجود في تصور الطبيعة أو في مجموع الأشياء كجوهر وحيد فريد على ما يذهب إلى ذلك هامبشير ـ فعندما نسأل أولاً ماذا نعني بالعالم إنما نقصد بذلك الطبيعة ككل أو مجموع الأشياء»[3].

---

(١) Hoffding. Harold: **A History of Modern philosophy** p 316.

(٢) Spinoz. B. L'Ethique. proposition XXXV p 364.

(٣) Hampshire; Stuart: **Spinoza**. London white Frairs press Ltd 1962 p 220.

(ب) الإله منبع الأخلاق.

تنبثق أخلاق اسبينوزا من نفس فكرته عن الله والطبيعة فكل ما يتعلق بالأخلاق إن هو إلا مظهر من صفات اللامتناهي، وأن النقص الذي ينتشر في العالم ويتمثل في الشر إنما ينتج عن النظرة الجزئية للعالم. وهذا ما يشير إليه في الجزء الخامس من كتابه الأخلاق فهو يبين قدرة العقل والفهم في السيطرة على الانفعالات والمشاعر، كما يبين إلى أي حد يكون العاقل قوياً والجاهل ضعيفاً مندفعاً في سلوكه تستثيره أبسط المواقف الخارجية فهو على حد قول اسبينوزا «يكون في حالة لا وعي بذاته وبالله وكذلك بالأشياء».

وهكذا يؤكد اسبينوزا أهمية الاعتماد على العقل وهو ما يتسم بالوعورة الشديدة. ورغم ذلك فإنه يؤكد أن من السهل الوصول إليه وهذا ما عبر عنه في الأخلاق بقوله: «إذا كان هذا الطريق عسيراً، فيمكن أن نجده»[1]. وقد بين اسبينوزا مقدار سيطرة الإنسان على عواطفه ومشاعره إذا ما سلك سبيل العقل، وإذا نظرنا إلى الأخلاق بصفة عامة وجدناه ينادي فيها بالعودة إلى العقل للتحكم في العواطف والميول عن طريق التمرينات الكثيرة والمواظبة على العمل[2]. وإذا كان اسبينوزا يحاول أن يسيطر على العواطف عن طريق العقل. ويرى أن السلوك يمكن أن يحدد بالتمرين والعقل فإنه في موقفه هذا إنما يقف موقفاً مختلفاً عن موقف ديكارت الذي أرجع صلة النفس بالجسد إلى الغدة الصنوبرية الموجودة في المخ والتي عن طريقها تشعر النفس بحركات الجسم كما أن هذه الغدة مرتبطة منذ البداية بأفكارنا فالنفس مهما كان شأنها لا تستطيع مهما أوتيت من حكمة وحسن قيادة أن تحصل على قدرة مطلقة على عواطفها ومشاعرها على عكس ما تصوره اسبينورا من أن النفس ليست خاضعة لعواطفها إلا في أثناء بناء الجسم وبذلك يرى اسبينوزا أننا نعرف مشاعرنا وعواطفنا ونتحكم فيها عن

(١) Spinoza, B· **L'Ethique**, France Gallimard 1954. 5 éme partie de La puissance p 374.

(٢) Ibid· 5 eme partie, **de La puissance, de Léntendementou de la Liberté Humaine.** p 333

طريق العقل. يقول في ذلك: «ما دامت قدرة النفس تستطيع بالذكاء (بالعقل) وحده أن تعرف علاج للمشاعر الذي يكون لكل واحد منا خبرة بها. فإن معرفتنا بالنفس سوف تسمح لنا أن نحددها ونستنتج منها كل ما يتعلق بسعادتنا»[١].

مما سبق يتضح لنا أن أخلاق اسبينوزا تقوم على شمول الإنسان كلية في نظام الطبيعة، فالإنسان يستطيع أن يتكيف مع ظروفه المحددة ومع ما تمنحه له الطبيعة وفي نطاقها. فصارت الأخلاق والفضيلة عنده ممثلة في اتفاق الإنسان مع قوانين طبيعته. أما سعادته فإنها تتحقق في أكمل صورة بقدر اتفاقه مع الأشياء. يقول سيجوند عنه: «... لم يصبح اسبينوزا يهودياً فحسب بل أصبح رجلاً حراً، فتنازل إلى الأبد عن جميع الملزات... رغبة الثروة رغبة الطموح، وكان الخير الأعلى لنفسه، والفضيلة هما طريقا معرفته بالإله الحقيقي»[٢].

(جـ) **الإله هو الجوهر والعالم:**

يذهب اسبينوزا في تحديد دور الإله في مذهبه الميتافيزيقي إلى وجود جوهر واحد للكون لامتناهٍ وشامل وهو بذلك يؤمن بألوهية الكون pantheism أو وحدة الوجود.

والإله عند اسبينوزا متحقق مع الطبيعة، لا فرق بينه وبين الجوهر.

وهكذا فإن انتقاله المباشر من الجوهر إلى الله وتصوره أن الله والعالم في وحدة إنما يعطي انطباعاً بأنه بدون هذه الوحدة لا يمكن أن يتصور الله باعتباره خالق العالم، كما لا يمكن من جهة أخرى تصور العالم بدون عمل إلهي[٣].

ولكي يعبر اسبينوزا عن فكرته في وحدة الوجود استخدم تعبيره عن الطبيعة الطابعة التي يقصد بها ما يوجد في ذاته ويتصور بذاته (صفات الجوهر التي تعبر عن الماهية الأزلية اللامتناهية أو الله. أما الطبيعة المطبوعة فإنها تمثل

---

(١) Ibid 5 eme partie p 336.

(٢) Segond. J: **La vie de Spinoza**. Paris 1933 p 93.

(٣) Ibid.

كل ما ينتج عن ضرورة طبيعة الله، أو صفاته كما أنها تعد أشياء توجد في الله، ولا يمكن أن توجد أو تتصور بدونه، ومن جهة أخرى فالإله يمثل تصور النظام الشامل للأشياء، والطبيعة تعبر عن وجوهه الجزئية التي لا يتم ترابطها وفهمها إلا من خلال النظام الشامل للطبيعة الطابعة

وقد فسر اسبينوزا فلسفته في وحدة الوجود، في كتابه الأخلاق حيث عرف فيها الطبيعتين الطابعة والمطبوعة. وكان عرضه مصوغاً بطريقة هندسية فيبدأ بالتعريفات ثم البديهيات ثم يستخلص النتائج وهي قضاياه الأخيرة، كما يعرض لفكرة الجوهر في الجزء الأول منه.

وفي ضوء ما طرحنا من خطوط مذهب اسبينوزا هل يمكننا أن نجد موقفاً مستقلاً وله أهمية بالنسبة للإله بعيداً عن مجموع الطبيعة، إن ذلك يستحيل على فلسفة تتصور أن الله هو مجموع الطبيعة فالإله موجود بالضرورة في العالم يعمل بضرورة طبيعته وحدها. وهو علة الأشياء الحرة فلا غرو أن يكون كل شيء في الله، ناتج منه، ولا وجود لشيء بدونه كما لا يمكن أن يتصور الإنسان أي شيء بدونه. والأشياء في العالم ماذا عن مصيرها ووجودها؟ باعتبارها الطبيعة المطبوعة. إنها موجودة ومحددة منذ البداية في العقل الإلهي وليس ذلك الخلق بنتاج لحرية إرادة الإله المطلقة بقدر ما هو ناتج بسبب طبيعته المطلقة، وقدرته اللامتناهية.

إن العلة الإلهية علة ذاتها كافية بذاتها، والجوهر الإلهي هو الذي يوجد بسبب اكتفائه الذاتي يقول اسبينوزا في الأخلاق «كل شيء موجود في الله، وبدونه لا يمكن أن يوجد أو يتصور شيء»[1].

من خلال عرض دور الإله عند اسبينوزا نجد أنه يطابق بين الإله وبين الطبيعة ولا يفسح مجالاً للعلو الإلهي ومن ثم فإنه لا يؤمن بالخلق Création

---

(1) Spinoza : Ethique proposition 5 p 34

مثل اللاهوتيين فهذه الفكرة في نظره غير مفهومة وغير معقولة[١] على حد قول الأستاذة الدكتورة نازلي إسماعيل التي تقول كذلك في هذا الصدد: «إن إسبينوزا مثل أفلوطين وسائر أتباع الأفلاطونية المحدثة، يؤمن بعملية صدور الأحوال عن الصفات والصفات عن الجوهر الواحد. والجوهر يتجلى من خلال الصفات والصفات تتجلى من خلال الأحوال. و «الضرورة» necessité هي التي تحكم هذا الصدور وهذا التجلي»[٢].

ولقد أكد اسبينوزا نفس ما فسره الجميع عن مذهبه وهو أنه يتجه اتجاهاً مختلفاً في تصور الخلق والخالق عما يذهب إليه اللاهوتيون. يقول اسبينوزا عن موقفه من الله والطبيعة: «إنني أعتقد في نظرة عن الله والطبيعة مختلفة عما تدافع عنه المسيحية الحديثة، وأؤكد أن الله فطري وحال في الوجود وليس العلة الخارجية للأشياء. وهذا يعني أنني أثبت مع بولس أن في الله توجد الأشياء حية ومتحركة».

٥ ـ ليبنتز Leibniz.G (١٦٥٦ ـ ١٧١٦):

يلعب الإله عند ليبنتز دوراً فعالاً في بناء مذهبه الروحي المثالي وسوف يبرز هذا الدور من تتبع مسألة تصوره لمذهبه الذي ينصب برمته داخل الجوهر أو الماهية (الموناد) Monade أو الذرة الروحية وهو في تعريفه «جوهر بسيط يدخل في تكوين المركبات. ومعنى بسيط أنه لا يشتمل على أجزاء»[٣] والموناد جوهر بسيط لأن المركبات تتكون منه وهو ـ في تصور ليبنتز ـ جوهر بسيط بدون أجزاء لا مقدار له ولا شكل ولا قابلية للإنقسام، كما أنه لا يفسد ولا يفنى لأنه لا يفنى أو يعدم بأي وسيلة يقول ليبنتز: «إن المونـادات لا تتحطم لأنه لا توجد طريقة

---

(١) نازلي إسماعيل: الفلسفة الحديثة رؤية جديدة، مكتبة الحرية الحديثة جامعة عين شمس ١٩٧٠، ص ١٥٥.

(٢) المرجع السابق نفسه، الصفحة نفسها

(٣) Leibniz, G: The Monadology, T Herbert W Carr Favil press, London 1930 p 1, p 27

يمكن تصورها ويمكن بواسطتها القضاء طبيعياً على الجوهر البسيط»[1] لأنه «لا توجد طريقة يمكن أن يبتدىء بها الجوهر البسيط طبيعياً في الوجود طالما أنه لم يكن قد تكون عن طريق التركيب»[2].

وهو كذلك منغلق على نفسه لا شيء يخرج منه ولا شيء يدخل إليه لأن مبدأ تغيره داخلياً، فهو لا يستطيع أن يتفاعل داخلياً كما هو الحال بالنسبة للذرات لكنه يتصور كقوة أو تكمن فيه القوة التي تكون سبباً لما يحدث له من تغيّرات، ولما يدركه من إدراكات. وهذه القوة الموجودة داخل الموناد هي التي يطلق عليها ليبنتز اسم الميل أو الشغف[3] appetition.

(أ) الإله هو علة نظام المونادات في العالم:

بعد أن يعرف ليبنتز المونادات يبين خصائصها وينتهي إلى تحديد الغاية الرئيسية منها؛ فهي إذ تتحد جميعاً إنما يكون بغرض تكوين العالم الذي يكون مجالاً لحركتها الدائمة والمستمرة، كما ينطوي على تركيبات متفاضلة لتجمع المونادات التي تتفاضل وتختلف بين المركبات منها أي الموجودات من حيث الضعف والقوة والنقص والكمال. ولقد كان ترتيب المونادات في العالم إحدى الدعامات الرئيسية التي فسر بها ليبنتز نظام العالم ووجوده. فرغم أن العالم يتألف من مجموعة من المونادات إلا أن الحقيقة الرئيسية التي تحكم نظامه هو وجود تمايز بين هذه المونادات فهي تنقسم إلى ثلاثة أنواع هي النفس النباتية Entelechies وهي تلك المونادات التي تمثل النفس النباتية وهي ذات إدراكات غامضة. ومبهمة، ثم النفس الحيوانية أو الأرواح الحيوانية. Souls وهي إدراكات تتسم ببعض الوضوح وتكون مصحوبة بالشعور. أما النوع الثالث من المونادات فهو ذلك النوع المتعلق بالنفس العاقلة[4] Rational أو الروح العاقلة

---

(١) Leibniz. G: The Monadology para 4 p 34.

(٢) Ibid para 5 p 36.

(٣) Ibid para 15 p 52.

(٤) Ibid para 62 p 109.

وتتسم إدراكاتها بالوضوح والتميز، كما تنطوي على معرفة بالحقائق الضرورية[1].

وتتميز المونادات بالجمع بين العالم الخارجي والداخلي فهي تتمثل العالم وتنظر إليه من خلال رؤية داخلية باطنية وأخرى حسية خارجية وبذلك يجمع المونادبين سمات المادة وسمات الروح يقول ليبنتز: «إن كل موناد مخلوق إنما يمثل العالم كله ويمثل بوضوح أكثر الجسم الخاص به. . . ولما كان الجسم يعبر عن العالم كله خلال ارتباط المادة كلها في الملاء. . . »[2].

ويعد جمع الموناد لمظهري الذات الداخلية والحس الخارجي إشارة من ليبنتز إلى ضرب من التوفيق ليس مستغرباً على فلسفته التي ألفت التوفيق وقامت عليه منذ بدايتها يقول كريسون عن نسق ليبنتز التوفيقي: «كانت حياة ليبنتز مجلى لعديد من الأنشطة المختلفة. فقد جمع بين كونه فيلسوفاً لاهوتياً وعالم نفس فضلاً عن كونه مؤرخاً ومشرعاً ودبلوماسياً وفقيهاً في اللغة. لقد أسهم في جميع دوائر المعرفة الإنسانية»[3].

(ب) الإله وحيوية الطبيعة:

ولما كان العالم يتكون من مونادات لا متناهية تمثل الأساس في تكوينه النباتي والحيواني والإنساني فقد بدت الطبيعة عند ليبنتز في حياة دائمة وفي تجدد أزلي ـ فلا شيء يعدم بطريقة طبيعية ـ وتظل الحركة والاستمرار والحيوية تدب في أوصال العالم عند ليبنتز ففي الطبيعة لا شيء يموت ولا شيء يفنى أو يفسد فكل الوجود يتحرك ويحيا. ويتطور وينمو، كما تنطوي الطبيعة على جميع الأشياء الحساسة الحية، وكل ذرة من المادة ممتلئة بعالم من المخلوقات، لا يفنى ويتحرك دائماً، يقول ليبنتز في مونادولوجيته. الميلاد يعني التطور

(١) Ibid para 63 p 110.

(٢) Ibid para 62 p 109.

(٣) Cresson, A: Leibnitz. Sa vie Son oeuvres sa philosophie presses universitaires de france paris 194 p 1.

والنمو والموت يعني الاحتواء والنقصان ومن ثمة فلا وجود للميلاد أو الموت المطلق»[1] وفي ضوء ذلك يرى ليبنتز أن كل التغيرات والفوضى التي تحدث في العالم إنما تقع (تحدث) في الظاهر فحسب[2] لأنه لا يوجد في العالم ما هو جاف أو عقيم أو ميت[3]، فكل جزء من المادة إن هو إلا حديقة مليئة بالنباتات، أو بحيرة صغيرة مليئة بالأسماك[4].

(جـ) الإله وسبق التوافق الأزلي:

يتنقل ليبنتز من تعريف المونادات ونظامها في العالم إلى تحديد دور الإله في هذا النظام والتوافق العجيب الذي يحدث بينها والذي لا يمكن أن يحدث بدون تدخل مباشر منه حيث إنه «هو الوحدة الأولية Primitive unity أو الجوهر البسيط Simple original substance الذي تنتج منه كل المونادات المخلوقة أو المشتقة بالممارسة الدائمة لله من لحظة لأخرى. . .»[5].

فالمونادات في تصور ليبنتز تعمل في وحدة وتوافق بغرض تحقيق غاية الوجود أو تحقيق صورة الكمال في العالم وهي الصورة التي يسعى الله لتحقيقها عن طريق خلق التفاعل والتنظيم بين المونادات بعضها البعض وسوف يعطي ليبنتز مثالين على قدرة الإله على خلق واستمرار كمال ونظام العالم هما المثال الأول المتعلق بتصوير الانسجام بالمعزوفة الموسيقية والتي يعرض لها ليبنتز في كتابه العدالة الإلهية، أما المثال الثاني فهو المتعلق بدور الإله عن طريق سبق التوافق في التوفيق بين مونادات النفس والجسد مع ما بينهما من اختلاف غير أنه بفضل ذلك التوافق الطبيعي يتم بينهما تأثير متبادل بدون أن يستقبل البدن أي تأثير مباشر أو احتكاك مباشر بتغيرات النفس على ما سنرى.

---

(١) Leibniz; G: the Monadology para 73; p 123.

(٢) Ibid para 69 p 117.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid para 67 p 116.

(٥) Ibid para 47 p 86

١ ـ الانسجام والتوافق بين المونادات في العالـم:

يعطي لنا ليبنتز مثالاً على الانسجام الأزلي (الطبيعي) أو التوافق المسبق بين المونادات المكونة للعالـم بالمعزوفة الموسيقية وهو يرى أن كل صوت منفرد في المعزوفة قد يصبح نشاذاً إذا عزف في استقلال وانفصال عن المفردات الموسيقية الأخرى. أو عن البناء الكلي للصوت المعزوف[١]. في حين أن هذا الصوت المفرد إذا دخل مع المجموعة التي تكونه صار جميلاً وذا معنى وروعة. وسوف تصبح المعزوفة الموسيقية التي هي مركب من مجموع المفردات، أو التي يكونها ترابط وتلاحم مجموعة المفردات الموسيقية لحناً موسيقياً جميلاً. إن هذا هو ما يحدث بالفعل في العالم بين المونادات يقول ليبنتز: «في الجواهر البسيطة يكون تأثير الواحد منها على الآخر مثالياً، وهذا التأثير يحدث بتدخل الله حيث يمكن لكل موناد ـ فيما يتعلق بأفكار الله ـ أن يطلب حقيقة أن يرعاه الله... ولهذا فليس لأي موناد تأثير طبيعي على الآخر إلا من حيث اعتماد الواحد منها على الآخر»[٢] لأنه يوجد تبادل إيجابي وسلبي بين المخلوقات يتأتى من مقارنة الله بين جوهرين بسيطين لكي يجد من الأسباب ما يجعله مضطراً إلى التوفيق بينهما[٣] وهكذا يتسم العالم بطابع الكمال والترتيب والوحدة ذلك لأن كل موناد يكمل الآخر ويتحد معه في سبيل تكوين أكمل عالم ممكن؛ فإن كل عالم ممكن يكون له الحق في أن يدعي الوجود بالنظر إلى ما ينطوي عليه من كمال Perfection[٤].

٢ ـ دور التوافق الأزلي في الاتحاد بين النفس والجسد:

يبرز دور الإله في خلق توافق أزلي مسبق Prestablished harmony بين

---

(١) Leibniz. G W: Theodicée. par paul Janet, Librairie Hachette paris 1878 p.

(٢) Leibniz G W: Monadology. para 51 p 92.

(٣) Ibid para 52 p 92.

(٤) Ibid para 54 p 97.

نوعي المونادات المكونة لكل من النفس والجسد التي أرجع ديكارت الصلة بينهما إلى فسيولوجية الجسد وذكر أن سبب التوافق الذي يحدث بين النفس والجسد هو وجود الغدة الصنوبرية gland pineal الموجودة في المخ. لكن ليبنتز اتجه اتجاهاً جديداً ومغايراً لما انتهى إليه تصور ديكارت فيلعب سبق التوافق دوراً في حل مشكلة العلاقة بين الجوهرين المختلفين والحل الذي وضعه ليبنتز لمشكلة الثنائية الديكارتية يختلف عن الحلول السابقة عليه تماماً. فهو لا يذهب مع ديكارت في ثنائيته، ولا يؤمن بالمظهر المزدوج الذي جادت به قريحة اسبينوزا على ما رأينا من قبل، كما لا يتفق مع مالبرانش في نظرته البحتة للدين وتطرفه إلى نظريته عن «الرؤية في الله». إن الحل عنده يأتي فقط في التوافق المسبق الأزلي. فهو وحده الذي يخلق ضرباً من الانسجام والوحدة عن طريق التوافق الذي يبثه الله أو الموناد الأعظم في كل من مونادات النفس والجسد البينة الاختلاف فيجعل منها وحدة متكاملة ويحولها من حالة اختلاف وتنافر إلى حالة تكامل وتوافق. وهنا تتحقق الصلة الوثيقة بين الظواهر النفسية الروحية، وبين الظواهر الفيزيقية الجسمية رغم اختلافهما البين. «فالنفس الحيوانية تتبع قوانينها الخاصة كما أن الجسم يتبع قوانينه الخاصة، وهما يتقابلان معاً بفضل سبق التوافق بين كل الجواهر»(١)؛ ذلك أن للنفوس غايات تستخدم لها وسائل قوانين الغائية من خلال الشغف، في حين أن الأجسام تفعل حسب قوانين العلة الفاعلية أو الحركة Laws of efficient Causes or movements وهاتان المملكتان (مملكة العلل الغائية) The Realm of ends و (مملكة العلل الفاعلية) The Realm of efficient بينهما انسجام(٢).

وعلى هذا النحو يصبح العلم المسبق للموناد الأعظم هو أساس الانسجام والتوافق بين مونادات النفس والجسد. بحيث يستطيع الجسد أن يتفاعل ويتكامل مع ما يحدث بالنفس من تغيرات، وهنا نلاحظ ثمة وجه للتشابه بين

(١) Ibid para 78 p.p 127. 128.

(٢) Ibid para 79 p 129. 130.

تصور ليبنتز عن سبق التوافق، وتصور أفلاطون المثالي في جمهوريته حيث أشار إلى أن الجميع يعملون وهم مشبعون بروح الخضوع والاعتدال، كما يعملون في تناسق طبقاً لما قدره الله لهم بقدر مرسوم أي بسابق علمه Prescience الذي يجعلهم يتحركون دائماً في كمال وتوافق. ونفس هذه الفكرة الليبنتزية نجد لها صَدًى عند فلاسفة المسلمين فيما ذكروه عن فكرة «القدر».

(د) وظيفة الإله في بناء المذهب المثالث لليبنتز:

من خلال ما سبق رأينا كيف تحدد وظيفة الإله في مذهب ليبنتز باعتبار أنه أساس المذهب برمته، فهو الإله الخالق الحر المختار الذي يعمل على خلق أكمل وأبدع ما في الإمكان[1] ففي الله قوة تعد منبع الأشياء[2]، وفيه إرادة تسبب التغيرات وفق مبدإ الأفضل والأكمل[3]. ولما كان الله هو الوجود الحقيقي والخير فقد اختار أكمل العوالم وأكثرها خيرية من بين عوالم ممكنة ولامتناهية العدد في أفكاره[4]، وخلق المونادات ونظمها ووفق بينها في نظام لامتناهٍ، وفي فن إلهي عجيب[5]، بث فيها الحركة اللامتناهية ودفعها إلى تحقيق غايات مثالية وأخلاقية، كما قسمها إلى طوائف ثلاث بحيث تكون النفوس الناطقة هي أعقلها وأكثرها سمواً وقدرة على الدخول في ضرب من الزمالة معه؛ لا باعتباره صانعاً لها ـ على ما ذهب أرسطو لكن باعتباره خالقها إنها علاقة أخلاقية مثالية يشبهها ليبنتز بالعلاقة بين الأمير ورعاياه أو بين الأب وأبنائه[6] وهذا ما دفع ليبنتز إلى بلوغ قمة تصوره عن النفوس الناطقة من خلال رعاية أميرها أو مؤلف الطبيعة (الله). إن النفوس الناطقة سوف تؤلف في علاقتها بالله أكمل مدينة (دولة) ممكنة في ظل أكمل وأعظم

(١) Leibniz: Théodicée. p XIII.

(٢) Leibniz: Monadology. para 48. p 87.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid para 53 p 96.

(٥) Ibid para 65 p 113.

(٦) Ibid para 84. p 135.

إمبراطور[١] ولقد جاء دور إله ليبنتز موفقاً لا على مستوى التوفيق بين العلل الفاعلية والغائية، ولكن بين مملكة الفيزيقا الطبيعية الممثلة في آلة العالم وخلق الله باعتباره معمارياً لها، وبين مملكة الأخلاق والعناية[٢] الممثلة في تصور الله إمبراطوراً لمدينة النفوس الناطقة الإلهية[٣] ومن شأن هذا التوافق الذي يحدثه الإله أن يبلغ الإنسان العناية عن طريق الطبيعة.

إن ليبنتز يتجه إلى بناء عالم مثالي أخلاقي مؤسس على إرادة الله وخيريته. فهو إمبراطور أو أمير دولة النفوس الناطقة وهو الذي يمنح الثواب ويوقع العقاب على أفعال الخير والشر. فهو منبع العدالة والخير ومحور العناية والحفظ في عالم قدر له في علم الله أن يكون أفضل العوالم الممكنة. يقول ليبنتز وهو يشيد مذهبه الميتافيزيقي وبروح مسيحية دينية لم يفلح في إخفائها: «إنه بإمكاننا إذا ما فهمنا نظام أو ترتيب العالم أن نجده وقد انفسح لأماني أحكم الناس، لأنه من المستحيل أن نجعله في حالة أفضل مما هو عليه لا بالقياس له ولكن بالنسبة لنا بصفة خاصة. إذا اتصلنا بصانع الكل ـ كما ينبغي لا باعتباره معمارياً وعلة فاعلة لوجودنا؛ لكن باعتباره مولانا وعلة غائية يجب أن تكون هدف إرادتنا ومناط تحقيق سعادتنا»[٤].

---

(١) Ibid 85 p 136.

(٢) Leibniz. G.W: Théodicée p 193. 194.

(٣) Leibniz: Monadology. para 87 p 138.

(٤) Ibid para 90 p 141.

مصادر البحث

١ ـ مراجع عربية.
٢ ـ مراجع أجنبية.

١ ـ المراجع العربية

١ ـ أحمد فؤاد الأهواني: المدارس الفلسفية، سلسلة المكتبة الثقافية العدد ١٣٦.

٢ ـ ألبير ريڤو: الفلسفة اليونانية أصولها وتطوراتها، ترجمة د. عبد الحليم محمود.

٣ ـ إميل بوترو: العلم والدين في الفلسفة المعاصرة، ترجمة د. أحمد فؤاد الأهواني الهيئة المصرية العامة للكتاب سنة ١٩٧٣.

٤ ـ بنيامين مارتن: العلم الإغريقي ترجمة أحمد شكري سالم.

٥ ـ بول ماسون أورسل: الفلسفة في الشرق ترجمة د. محمد يوسف موسى.

٦ ـ توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة.

٧ ـ دي بور: تاريخ الفلسفة في الإسلام.

٨ ـ راوية عبد المنعم عباس: ديكارت أو الفلسفة العقلية، در المعرفة الجامعية ١٩٨٦.

٩ ـ ديكارت: التأملات ترجمة د. عثمان أمين.

١٠ ـ عباس محمود العقاد الله دار المعارف بالقاهرة

١١ ـ علي سامي النشار: تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام دار المعارف ط ٤، ١٩٦٦.
١٢ ـ علي سامي النشار: تاريخ الفكر الفلسفي (نشأة الفكر الفلسفي عند اليونان).
١٣ ـ علي عبد المعطي محمد: قضايا الفلسفة العامة ومباحثها، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٣.
١٤ ـ عثمان أمين: محاولات فلسفية.
١٥ ـ عثمان أمين: ديكارت ـ أعلام الفلسفة ـ مكتبة القاهرة الحديثة.
١٦ ـ محمد علي أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفي جـ ١.
١٧ ـ نخبة مؤلفين: مشكلات فلسفية مطبوعات وزارة التربية.
١٨ ـ راوية عبد المنعم عباس: مالبرانش والفلسفة الإلهية، دار المعرفة الجامعية ١٩٨٤.
١٩ ـ نازلي إسماعيل: الفلسفة الحديثة رؤية جديدة، مكتبة الجرية الحديثة ـ ـ جامعة عين شمس ١٩٧٩.
٢٠ ـ ول ديورانت: مناهج الفلسفة.
٢١ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الأوروبية في العصر الوسيط.
٢٢ ـ يوسف كرم: تاريخ الفلسفة الحديثة، دار المعارف بمصر ١٩٤٩.

٢ ـ المراجع الأجنبية

1 - Brunshvieg, Léon: **Spinoza Et ses Contemporaine** Paris 1951.
2 - Cavendish: **Early Greek Philosophy** Ed, oc'onnor D.S Acritical History of Western Philosophy U.S.A 1964.
3 - Cox, Trenchard: **The Renaissance In Europe**.
4 - Cresson; A: **Leibnitz Savie, Sonoeuvres, Sa philosophie** Presses, Universitaires France Paris 1947.
5 - Descartes; R: **Régles pour La Direction de L'ésprit** A.T **Oeuvres de Descartes**.
6 - Descartes; R: **Méditations,** Emile Thouverey Paris 1941.

7 Principe De La Philosphie Oeuvres de Descartes, A T parıs 1896 v 7éme

8 Fouillée, Alfred: **Histoire De La Philosphie** 11é Editıon Parıs

9 Gouhıer, H: **La Philosophie de Malebranche et son Expérience Religieuse.** Librairie Philosphique, paris 1921.

10 - Hampshire; Stuart: **Spinoza.** London White Frairs press L.T.D 1962

11 - Hoffding; Haroid: A History of Modern Philosphy.

12 - James Hassing: **Encyclopeadia of Riligion and Ethics.**

13 - Joachim. Harold. H: **A Study of the Ethics of Spinoza** oxford, 19d.

14 - Kellen. E.E: **A short History of Religions, penguin** Books 1933.

15 - Leibniz: G.W: **The Monadology, T,** Herbert, W Carr Favil press, London 1930.

16 - Leibniz: G.W: **Theodidiceé.** par paul Janet, Librairie.

17 - Malebranche. N: **La Recherche De la Vérité** Ernest Flammarion, editeur paris 1753, Tome 11.

18 - Malebranche. N: **Conversations Chrétiennes,** ernest. flammarion, paris 1877 Con 8.

19 - Malebranche; N: **entretiens Sur La Métaphysique et Sur La Religion,** paul fontana, Librairie Arnauld Colin paris 1922 Entr 6.

20 - Maritain Jacques: **Science and Wisdom,** London 1944.

22 - Martin. E.D: **Four Stages in Greek philosophy.** London 1951.

23 - Oldenberge, H: **La Religion, du véda,** félix Alcan paris 1903.

24 - pascal, B: Les pensées, Emile Faget, Nelson Editeurs Paris 1943.

25 - Rao. Nagaraja, P: **Essays in indian Philosophy and Religion,** india Bombay 1981.

26 - Russell. B: **Wisdom of the west,** london 1956.

27 - : **A History of weatern philosophy** Book 3 part (1) London 1954.

23 - Spinoza; B: **L'Éthiqe,** France Gallimard 1954.

29 - Segond; J: **Lavie De Spinoza** Paris 1933.

30 - Wahl; Jean: **The Philosophers Way** oxford, N.Y 1948.

31 - Zeller: **Outlines of the History of Greek philosophy** London 1948.

الفصل الخامس

الحكمة
أو
فلسفة فن الحياة

تمهيد لفلسفة فن الحياة

كثيراً ما نتساءل عن أهمية الفلسفة في حياتنا، وكأن هذه الأهمية غير الملموسة لا تقوم بنفس الدور الذي تقوم به سائر العلوم العملية، وما يظهر من أثرها المادي في خدمة الإنسان وتحقيق سعادته.

ولعل السبب في هذا الغموض الذي يكتنف دور الفلسفة في حياتنا هي أنها لا تبدو في مظهر عملي واضح، ولا ترتدي ثياباً مادية أو آلية تمكنها من مسايرة روح العصر المادي الآلي السريع الوقع.

ولو سألنا أنفسنا عن أهمية الفلسفة بالنسبة لنا؛ أو بمعنى آخر أهمية أن نكون «حكماء» وأثر ذلك علينا، وعلى المجتمع فسوف تشمل الإجابة عن هذا السؤال كافة جوانب حياتنا؛ لأننا إذا جردنا الفلسفة من معناها الميتافيزيقي البحت أي «حب الحكمة» وتناولناها بأسلوب عملي حديث لأصبحت هي طريقة الحياة التي ينبغي أن تكون، أو هي حكمة أو فن الحياة.

فما هي هذه الحياة التي ينبغي أن تعاش وتتطلب القيم؟.

وما هي هذه الحياة التي تكون في مسيس الحاجة لمثل هذا اللون من الحكمة؟.

إنها الحياة المعاصرة، حياة الأنا المتصارعة مع الآخرين في عالم ملأه الصراع والشر، إنها مشهد عالم غريب مختلف تماماً عن ذي قبل، مجتمع لعب فيه التقدم العلمي، واختراع الآلة، وانتشار الحروب واستمرارها دوراً ساحراً في تغيير معالمه القديمة التي اتسمت بالبراءة والبساطة والتلقائية، فاستحالت معها

الأخلاق المثالية للإنسان إلى أخرى من نوع جديد تتمشى وطبيعة الحياة الآلية الرتيبة، وسرعتها الفائقة التي أفقدت الحياة مذاقها، وأحالت الفرد إلى ترس يعمل في آلة كبيرة لا يستريح، ولا يريح، جعلته في سباق مع الآخرين، ومع نفسه يصارع من أجل الحصول على أكبر قدر مما يرغب فيه من متع على اختلاف أشكالها وألوانها، وما نجم عن هذا السباق المصطرع من تفشي للأنانية والصراع والحقد والغضب والمرض.

ولو أضفنا إلى ذلك كله ما آل إليه تطور العلم الذي بلغ ذروته فيما نشاهده من منجزات العلم الهيدروجيني الذي انفتح بعد تقدمه الكبير يحطم حياة الإنسان، ويلوث عالمه، ويصنع مأساته، فضلاً عما طرأ على حياة شعوب كثيرة في العالم من أزمات اقتصادية وسياسية وعسكرية، واندلاع الحروب الدامية الطويلة المدى اللامبرر لها، واللاهدف منها، كل ذلك جعلنا ندرك العوامل التي لا يستهان بها في تغيير صفات الإنسان وملامح شخصيته، بل وقيمه كذلك ـ إذا جاز لنا هذا التعبير ـ تلك القيم التي أخذ يستبدلها بأخرى عصرية تحقق المنفعة المرجوة له دون حاجة إلى أساس أخلاقي يوجهها.

ألا ترانا بعد الكشف عن هذه الصورة المأساوية بحاجة إلى دراسة للفلسفة في صورة الحكمة الأخلاقية، أو التوازن، ألا ترى أن هذه الحالة تستدعي وقفة للفلسفة كي تدلي بدلوها في إحداث توازن الإنسان النفسي والاجتماعي لكي يقف دورها على قدم المساواة مع غيرها من العلوم الأخرى.

... وهكذا يصبح الإنسان المعاصر أكثر احتياجاً وأشد عوزاً لدراسة الفلسفة بمعنى «ممارسة فن الحياة مع الآخرين».

وسوف تكشف لنا دراسة فيلسوف مثل «ألان» عن نوع جديد من القيم الإنسانية، فهو لا يضع العقل المنطقي ـ الصرّاح ـ وراء القيم الاجتماعية كحامل لها ذلك أنه يدخل عنصر استمده من الممارسة العملية لفن الحياة وهو استخدام الذكاء الاجتماعي في معالجة الأمور. وقد لا يكون من بين أساليب معالجة

الأمور وحل المشكلات استخدام المنطق العقلي، فقد يتولد عن هذا صراع رهيب، بل قد تدعونا القيم النابعة من الذكاء ومن اتقان ممارسة فن الحياة إلى التغاضي بعض الشيء عما تتطلبه العدالة المطلقة، أو الحق المطلق، أو الصدق المطلق، أو الخيرية المطلقة. أو الجمال المطلق. فألان يرى أن ما دامت غايتنا هي الوصول إلى السلام الاجتماعي، والتكيف النفسي. ونشر المحبة بين الناس، وتحقيق السعادة، ونبذ الصراع. وإرساء عوامل الطمأنينة والهدوء النفسي. فإنها غاية نبيلة تحقق الهدف المرجو منها.

وفي ضوء هذا المنهج الجديد عند ألان ومع أنه يحمل في طياته اتجاهاً برجماسياً إلا أنه ينبغي علينا أن نضع لوحة جديدة للقيم الإنسانية بحيث يتدخل الذكاء الاجتماعي أحياناً، والعاطفة أحياناً أخرى فتتحول هذه القيم من قيم مطلقة تخضع للعقل الخالص إلى أخرى نسبية تخضع للعقل العملي الممارس لفن الحياة.

وبذلك تتضح أهمية الفلسفة في تسيير دفة الحياة، وإثراء شخصية الفرد، وحل مشكلات المجتمع.

المؤلفة

د. راوية عبد المنعم عباس

مقدمة

يقف ألان Alain بفكره الشمولي وفلسفته المتنوعة المثالية في مصاف رواد الحركة المثالية المعاصرة في فرنسا في القرن العشرين.

كان ألان شخصية عظيمة. إنساناً أو رجلاً كما كانوا يصفونه، كما كان يجمع في شخصيته القوية لفيفاً من المفكرين في آن واحد، فكان فيلسوفاً مفكراً مثالياً، أديباً كاتباً صحفياً، فناناً وموسيقياً، سياسياً حمساً ثائراً، تربوياً ومعلماً، أستاذاً ومحاضراً، كما كان ذا اهتمامات بالرياضيات والهندسة والجيولوجيا.

كان رجلاً فيلسوفاً خبيراً وحكيماً، يهدف من فلسفته إدراك فن الحياة بما يستلزم من تفكير صعب وعميق يجعل صاحبة يبدو منعزلاً مشغولاً بل أحياناً مجهولاً لا يعرفه أحد لانشغاله بتطبيق الحكمة، وممارسة الفضيلة والأخلاق داخل الحياة.

كان هذا الرجل «مثل أفلاطون لا يمكن إيجاز الحديث عنهما مثل بقية الفلاسفة» هكذا قال عنه جورج بسكال مؤلف أول كتاب عن حياته الحافلة.

يقول الرجل عن نفسه في «حديث في الأدب»: لقد عشت حياتي في صورة إنسانية يشوبها العقل تارة والعاطفة تارة أخرى. لكنني كنت سعيداً بكل ما تنطوي عليه من حلو ومر» كما يقول في «الأفكار» على نحو ما كان يقول ديكارت: «يحب الناس دائماً أن يعرفوا أن الحكيم يتميز عنهم في العقل والتدبر لا في السفه والاندفاع».

لقد جاءت كتابات «ألان» معبرة عن الحياة الإنسانية في أوسع معانيها

عقلانية ومثالية يشهد بذلك الحشد الهائل من الأقوال والنصوص التي زخرت بها مؤلفاته المتنوعة في مجالات الفلسفة، والأدب، والفن، والسياسة.

ولكن هل ستشهد نصوصه المتنوعة بفلسفة للحياة عنده؟ هل ستشهد بحبه للإنسانية والحرية والمبادىء العليا التي ظل يكتب عنها حتى نهاية حياته؟ إن هذا هو ما سيكشف عنه البحث في بنات أفكاره.

أما عن الأسلوب. فقد كان صعباً عميقاً يكتظ شأن الأساليب الأدبية بالتشبيهات البلاغية الكثيرة التي تميز لغة الأدب. وكانت صعوبته شاهداً على مقدار العناء الذي واجهته لمعرفة الأفكار، والتوصل إلى مضامين الموضوعات الميتافيزيقية التي كنت ألتقطها وأبحث عنها بدقة وسط سيل جارف من كلمات الأدب المنمقة الرشيقة، لكن هذا الأسلوب مع صعوبته على القارىء، مع تلاعبه بالألفاظ والعبارات، مع ما يجده الباحث الهادف من مشقة استجماع الفكرة المقصودة من بين العديد من تشبيهات وصور البلاغة ـ هذا الأسلوب مع ذلك يعتبر أسلوباً يغري بالقراءة، ويستحث القارىء الجاد الذي ينهل من منابع الفلسفة مهما تنوعت، ويشجعه على اجتياز طرقها ومسالكها مهما كانت من مصاعب البحث. ولا مشقة بالغة في الأسلوب الأدبي!! فرغم أنه يجهد قارىء العلم أحياناً ولا يصل به مباشرة وبسرعة إلى ما يرجوه من المعرفة شأن أسلوب العلم. إلا أنه مع ذلك ممكن في نطاق الفكر الفلسفي طالما أن الفلسفة ـ وخاصة المعاصرة منها ـ تبحث في الإنسان عقلاً وعاطفة وأسلوب حياة. فلا غرو عندئذٍ أن يكون أسلوب الأدب من نصيب مجموعة من الفلاسفة المحدثين والمعاصرين. لقد كان مالبرانش وبسكال وهيدجروكامي وسارتر وغيرهم أدباء ومع ذلك فلا أحد ينكر أنهم شيدوا المذاهب الفلسفية العظيمة.

وعندما كشف النقاب عن ميتافيزيقا ألان المستترة خلف ستار الأدب والفن وجد فيها عبقرية لا تقل عن عبقرية أي فيلسوف آخر، فله موقف شمولي في الفلسفة المعاصرة. وله فكر في قوة الإرادة، وله اتجاهات جادة ومثمرة في

الكثير من مجالات المعرفة الإنسانية ابتداءً من الأدب ومروراً بالكتابة الصحفية، والفلسفة، والفن والسياسة والتربية والتعليم والدين وانتهاءً باهتمامات متعددة بعلوم الرياضة والهندسة والجيولوجيا. وتوصلت كذلك إلى أن مذهبه يمثل فلسفة مثالية إنسانية بحيث يتيسر على القارىء أن يضعه واثقاً منه ومن قدرته على قدم المساواة مع فلاسفة فرنسا المعاصرين. يقول المرحوم الدكتور زكريا إبراهيم عنه: «لقد أجمع مؤرخوا الفلسفة الفرنسية المعاصرة على وضع اسم ألان على رأس الحركة المثالية المعاصرة في فرنسا جنباً إلى جنب مع فلاسفة آخرين مثل لوكييه وبرنشفيك ولانيو»[1].

ومما شجعني على محاولة دراسة هذا الفيلسوف ما أحاط بشخصيته من غموض فضلاً عن كثرة تردد اسمه في الكثير من كتب الأدب والفن وفي بعض المجلات والدوريات العلمية والفلسفية الموجودة بالمكتبة. لكن ما قرأته عنه لم يكن يتعدى السطور القليلة. وقد حفزني على الإقدام على دراسته والتنقيب عنه والكتابة فيه أمران:

أولهما: افتقار المكتبة العربية إلى كتابات عنه أو ترجمات لأعماله باللغة العربية.

ثانيهما: توفر مؤلفاته الضخمة التي أظن أن أحداً لم يقترب منها، ولم يحاول تصفحها أو ترجمتها لاعتقاد البعض بأنه أديب لا صلة له بالفلسفة. لكن دراسة فاحصة لمؤلفاته الكثيرة والمتنوعة تكشف لنا عن حقائق ثرية في هذه الشخصية المجهولة التي لم يكن يعرف عنها أكثر من قول، أو عبارة، أو رأي في الفن أو الأدب تحت عبارة «يقول ألان» Alain. ولا أخفي على القارىء أنني تكبدت مشقة في البحث عن مؤلفاته التي لم يعرفها ولم يتداولها أحد من قبل، وبعد عدة شهور من البحث شاءت عناية الله أن أحصل عليها كاملة، أو على

(١) زكريا إبراهيم: فلسفة الفن في الفكر المعاصر ـ القاهرة دار مصر للطباعة ١٩٦٦ ص ١٣٤.

الجزء الأكبر منها. فاغتنمت الفرصة وعدت إلى النصوص الأصلية الرشيقة لعلني أجد فيها شيئاً من الميتافيزيقا لكنني ما أن شرعت في ترجمة أفكاره حتى كشفت فيها عن فلسفة كبرى لفيلسوف إنساني أديب، وفنان.

وهكذا أعرض لألان في هذه الصفحات آملة أن أضيف بمذهبه فيلسوفاً معاصراً جديداً إلى المكتبة العربية.

أولا

حياته وأعماله

(أ) حياتـه:

يقول جورج بسكال في مقدمة كتابه عن ألان: «لم يكن أحد يعلم بألان حتى ظهور طبعة الكتاب الأولى عام ١٩٤٦، ولم يكن أحد يعرفه إلا لكي يلقي عليه تبعة هزيمة عام ١٩٤٠ بسبب الآراء التي نشرها في كتابه «المواطن في مواجهة السلطات»[١]. وهكذا ظل ألان مجهولاً في السوربون أو الصحف أو المجلات المتخصصة إلى أن كتب عنه جان لاكرو Jean Lacroix مقالاً في عدد من جريدة لوموند Journal Le Monde في عام ١٩٤٧[٢].

ولد إميل أوجست شارتييه Alain, Emile Auguste chartier في مدينة مورتاني Mortagne عام ١٨٦٨ في إقليم بارش Perche لأب يعمل طبيباً بيطرياً Vétérinaire. وقد حاول وهو يعرض لقصة حياته أن يعرض لبعض الأحداث التي كان لها تأثير عليه وذلك في كتابه «قصة أفكاري» Histoire de mes pensées.

يقول ألان عن طفولته: «لن أقول إلا النذر القليل منها فلم تكن سوى مرحلة من الغباء»[٣]. لقد كان منكباً على قراءة قصة فارس بايار Chevalier

---

(١) Pascal Georges: La pensée d'Alain, Bordas, Paris p 10 1967.

(٢) Ibid.

(٣) Alain: Histoire de mes pensée Gallimard p 9. 1936.

Bayard وغيرها من القصص المتشعبة والطويلة، كما كان يحلم بأن يصبح قائداً عظيم الشأن.

ويرى ألان أن تغييرين كبيرين قد ألما بأفكاره فغيراها أولهما:

إدراكه عندما انتقل إلى الفرقة الرابعة في مدرسة ألسون Cllège d'Alençon أن الهندسة Géométrie لا تعني مجرد أشكال تقاس زواياها بالأدوات الهندسية على سبورة سوداء كما علمه ذلك راهب مدرسة «مورتاني» Collège de Mortagne وثانيهما: إهماله اللاإرادي في أداء صلاته اليومية، وكذلك الذهاب إلى حلقات الدرس الديني المسيحي، والاعتراف بذنوبه، وقد أرجع ذلك إلى شعوره بالقوة والصلابة فلم يعد يأبه من الشيطان[1] Diable.

وفي هذه المرحلة لم ينشغل ألان بالتفكير في المعرفة من أي نوع[2] لكنه انصرف إلى ممارسة حياة النزهات والعمل مع الرجال، كما كان يحب العطلات، ولم يهتم بعلم الهندسة إلا عندما شجعه أستاذه عليه ومنحه درجة عالية في امتحان المدرسة فازداد حماسه بهذا العلم وحرص على مداومة النجاح بتفوق.

وكانت الموسيقى في هذه الأونة شغله الشاغل فأحبها، وانصرف إلى ممارسة فنها الراقي. وتعلم العزف على أكثر من آلة.

تعلم آلان فن تأمل الطبيعة من والده وقد لقنه أحد أصدقاء أسرته أصول القراءة وقواعد الآداب واللياقة، كما التحق بمدرسة ليسيه فانف Lycée de Vanves وهي حالياً مدرسة ميشيليه Lycée Michelet لتحقيق رغبة أسرته في تعليمه الهندسة. إلا أن تحولاً هاماً وجذرياً كان قد طرأ على تعليمه فتحول إلى الأدب ودرس فن الشعر وتتلمذ على يد جول لانيو Jules Lagneau.

كان ألان يقضي وقته في قراءة الأعمال الأدبية لكبار المفكرين أمثال

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid p 15.

فولتير Voltaire، ولا فونتين La Fontin، راسين Racin وموليير Molière، كما كان يقرأ في الفلسفة والسياسة والفن والدين وقد شجعه حب الطبيعة على أن يقضي أيام عطلاته وخاصة يوم الأحد في التنزه في باريس، واكتشاف جمالها وسحرها

وفي عام ١٨٨٩ التحق بكلية التربية (دار المعلمين) École Normale وأمضى بها ثلاث سنوات صاخبة[١].

عاش آلان بعد فترة من العزلة كانت قد فرضتها عليه كراهيته لآلهة العصر مثل سانت بيف Saint-Beuve وتان Taine ورينان Renan[٢] وعكف على قراءة الفلسفة، وبعد ثلاث سنوات حصل على شهادته.

بعد فترة وجيزة عين مدرساً في بونتيفي Pontivy وكرس وقته لتدريس أفلاطون Platon وأرسطو Aristote لطلابه يقول في قصة أفكاره: «... مرضت شهراً لكني استرحت ثلاثة فلم أستمتع فيها بالحياة»[٣] وهذه إشارة إلى كلفة بالعمل، والاجتهاد في التدريس والتحصيل. وفي العام التالي عين في «لوريون» Lorient. لكن العمل أرهقه كما حدث في «بونتيفي» فتوعكت حالته الصحية، وظل فترة طويلة يعاني من مرض في أذنه اليسرى ظل يلازمه حتى سن التقاعد فامتنع عن شرح أرسطو والتعليق عليه. بعد أن كان قد شرع في ذلك في بونتيفي، كما عدل عن حياة الرهبنة Existence monacale يقول عن ذكرياته: «عندما خرجت من عزلتي وضعت الرحال في مدينة تعج بالحركة والعبور فبدت هذه الحياة مثل حفل ليلي استمر طيلة ستة أعوام كان فيها دواء كل العلل»[٤].

---

(١) Ibid p 37

(٢) كانت سانت بيف من أكبر نقاد عصر آلان، أما تين فكان فيلسوفاً معاصراً له وكان رينان فيلسوفاً وسياسياً. يعد كتابه عن المسلمين «ابن رشد والرشدية» من أبرز كتبه وقد رد عليه الإمام محمد عبده.

(٣) Ibid p 51

(٤) Ibid p 53

في عام ١٩٠٠ غادر ألان لوريون وتوجه إلى مدينة روان Rouen، وكان حينذاك واثقاً من قدراته ومواهبه فاشتغل بالصحافة والفلسفة والأدب. وكان لاجتماع هذه الاهتمات في عقله أثراً كبيراً على فكره فقد أشار في قصة حياته إلى مسار حياته العملية والفكرية بين الصحافة والأدب والفلسفة. كتب يقول:

«. . . كان مقدراً لي أن أكون صحفياً، وأن أرفع المقال الصغير إلى مستوى الميتافيزيقا، إن هذه هي المهمة التي تواجهني الآن بكل عوائقها وعقباتها ومخاطرها بكل رفض لا نيولها. ولكن يبدو أنني انسقت وراء طبيعتي ولم أعد أميز بين الهزل والجد. وهكذا كان مقدراً لي الدخول في زمرة الكتاب الذين يدينون بنجاحهم إلى الخلط بين الأفكار الجادة الصارمة وتلك التي تعد نوعاً من الثرثرة، ومن ثم اخترت لنفسي اسماً مستعاراً، واختبأت وراء اسم ألان Alain لكني اقتنعت تدريجياً بجدوى ما أفعله وأصبح هذا هو منحى فلسفتي»[١].

استغرقت الجامعة الأهلية Université populaire وقت ألان لمدة عامين فضلاً عن مناقشات الأصدقاء الطويلة، وكذلك الحملة الانتخابية التي نظمها وفشل فيها مرشحه لكن هذا الفشل لم يؤثر عليه، ولم يغير آراءه يقول في هذا الصدد: «. . . مرت هذه التجربة على مرور الماء على سطح أملس وأنا جد سعيد وفخور ببقائي على حالي بعدها. مهما اعترض العقل علي، وقد قلت مراراً أن نور العقل يكمن في الالتزام والوفاء له، وهذا هو ما أتمسك به، فالفكر يضعف ويقصر عندما يتغير بتغير الأحداث»[٢].

وفي خلال مدة إقامة ألان في روان رسم له تلميذه أندريه موروا André Mourois صورة أضاف إليها بعض التفاصيل عن طريقة تدريسه يقول أن من بين أمثلة الموضوعات التي كان يطلب من طلبته الكتابة فيها هي: «تخيل الحوار

(١) Ibid p 79, 80.

(٢) Ibid p 87.

الممكن بين فتاة تقفز من كوبري بوالديو وفيلسوف استطاع الإمساك بطرف ثوبها»[١] أو «أكتب الحوار الممكن تبادله بين خادم كنيسة وقائد فرقة المطافىء حول وجود الله»[٢].

وفي عام ١٩٠٢ عين ألان في باريس Paris فواصل نشاطه في الجامعات الأهلية باعتباره فيلسوفاً أديباً سياسياً لكنه ترك السياسة وكرس وقته للكتابة في الفلسفة والأدب في مجلة «الميتافيزيقا والأخلاق». فأحاط به المفكرون الذين تناقشوا معه في القضايا الفكرية، وفي المذاهب والنظريات التي كانت تثير سخريته كالنسبية والبيروجسونية وكان في موقفه من هذه المذاهب على إيمان راسخ بفكر كانت Kant.

قضى ألان بعد ذلك فترة من الزمن في مدرسة ليسيه كوندرسيه Lycée Condorcet علم خلالها الفلسفة لمشاهير عصره، ثم عين بعد ذلك في مدرسة ليسيه ميشليه، وكلف بتدريس مادة علم البيان Rhétorique Supérieure ومنذ ذلك الحين أتيح له الوقت للقراءة والتعليق فتناول كانت بقراءته وتحليلاته.

وفي عام ١٩٠٦ ظهر كتابه «أحاديث» Propos وكان يضم سلسلة مقالات طويلة تصدر أسبوعياً عن مجلة تلغراف روان Dépêche de Rouen، وقد عدلها بعد ذلك وغير عنوانها إلى «أحاديث نورماندي» Propos de Normande. كانت تصدر هي الأخرى عن نفس المجلة في خلال الفترة من ١٦ فبراير عام ١٩٠٦ إلى أول سبتمبر عام ١٩١٤، وقد وصل عدد المقالات المنشورة منها إلى ٣٠٩٨ مقالاً Propos[٣] يقع كل منها في صفحتين. وكان لنجاح هذه المقالات الأثر الكبير على ألان فكتب في قصة حياته مصوراً نجاح أفكاره ومدى إقبال الجماهير عليها وحبهم لها يقول: «لقد كان النجاح سريعاً، فقد كان هناك عشرة

(١) Maurois André: Alain Domat Paris 1950, p 35.

(٢) Ibid.

(٣) من المصطلح عليه في اللغة الفرنسية أن كلمة propos تأتي بمعنيين هما الحديث أو القول (المقال).

أو عشرون من بين حوالي مائتي وخمسين ألف قارىء يقصون المقال ويلصقونه، كما كان الآلاف منهم يبدأون يومهم بقراءته»[1].

عين آلان في عام ١٩٠٩ مدرساً لعلم البيان في مدرسة ليسيه هنري الرابع Lycée Henri-JV، كما كلف بإلقاء الدروس في مدرسة سيڤينييه للفتيات Collège Sivigné, réservé aux Jeunes Filles وقد وافق عمله ما كان يصبوا إليه من آمال.

وكانت طريقته في التدريس موضع ثناء وإعجاب كل من عرفه، كما كان لنشاطه الزائد، وحماسته في أداء وظيفته الفضل في اجتذاب المريدين والمعجبين[2].

وفي سن السادسة والأربعين التحق بالعمل في الجامعة، وعندما اندلعت الحرب أوفى بعهده الذي قطعه على نفسه بالعمل في صفوف الجيش، فالتحق بالصفوف وسافر كمجند بسيط في المدفعية الثقيلة، وسرعان ما أصبح عريفاً ثم جندياً مشرفاً في الثكنات بعد أن رفض العمل كضابط لكراهيته للسلطة، التي ازدادت بسبب الحرب، ولذات الأسباب التي تبرر وجودها.

اشترك آلان في الحرب فعمل في جهاز التليفونات الخاص بالمدفعية الموجودة في ووڤر Woevre في إقليم شمباني Champagne ثم في ڤردان Verdun. ثم عين في خدمة الأرصاد الجوية التابعة لمعسكر طيران بعد إصابته بالتواء في المفاصل وعاد إلى الحياة المدنية في أكتوبر عام ١٩١٧[3]. وفي أثناء وجوده في المستشفى كتب نزولاً على طلب زملائه في السلاح مؤلف في الفلسفة بعنوان: «واحد وثمانون فصلاً عن العقل والانفعالات» Quatre-Vingt-un chapitres sur l'Esprit et les passions وقد وصل هذا المؤلف إلى أيدي القراء دون مرور بالرقابة يقول في مناسبة صدور الكتاب

---

(١) Alain: **Histoire de mes pensées** p. 101.

(٢) Pacal, G: **La pensées d'Alain** p 19.

(٣) Pascal G. **La pensée d'Alain**.

ونجاحه: «. . . لقد وصل الكتاب إلى الجماهير بدون أن يمر على الرقابة وكنا في ظروف حرب لكني كسبت منه بعض المال وأصبحت كاتباً»[١].

وبعد فترة وجيزة أكمل ألان هذا الكتاب الذي كتبه في عام ١٩١٧. وأعاد طباعته تحت عنوان «عناصر الفلسفة» ÉLéments de Philosophie.

كتب ألان بعد ذلك «نسق الفنون الجميلة» Système des Beaux Arts وهو من مؤلفاته القيمة والمشهورة في مجال الفنون والجماليات، وكان صديق له يعمل قائداً في الجيش قد شجعه على إنجاز هذا الكتاب بعد أن تناقشا معاً في مضمونه، وكان هذا الصديق مولعاً بالجمال، كما كان يهوى الفنون ويتذوق لوحات سيزان Cezanne ودافنشي de vinci وروفائيل Raphael وميكل أنجلو Michel-Ange. وقد أشار ألان إلى ولعه بالفنون وشغفه بدراستها على الرغم مما صادفه من صعاب لم يعهد لها مثيل في أي عمل من أعماله السابقة[٢].

وفي عام ١٩١٧ عاد ألان إلى طلابه في مدرستي سيفينيه وهنري الرابع واستمر يدرس لهم حتى عام ١٩٣٣ وهو العام الذي أحيل فيه إلى التقاعد تاركاً فيهم أعظم ما يمكن لمعلم تركه في نفوس طلابه ومريديه[٣] الذين كانوا يطلقون عليه أحياناً لقب «المعلم» Le maître وأحياناً أخرى «الرجل» «L'Homme» ويحكى أن وزير التعليم أناتول دي مونزي Anatole de Monzie حضر في أول يوليو عام ١٩٣٣ آخر محاضرات ألان وأثناء تناولهم لنخب التكريم في أعقاب المحاضرة لم يظهر ألان[٤] مما يدل على كراهيته للأضواء والبريق.

وفي عام ١٩٢٥ تم التباحث في شأن منحه وساماً لكنه رفض هذا التكريم وأجاب رينيه لالو René Lalou عند سؤاله في هذا الصدد بقوله: لا تقل لي أن بإمكانك قبول مثل هذه اللعبة، أعطني كلمة شرف بأنك لن تقبلها وبذلك تصبح

(١) Alain: Histoire de mes pensées p 188.

(٢) Alain: Histoire de mes pensées p 189.

(٣) Pascal, G: La pensées d'Alain p. 23.

(٤) Ibid.

حراً[1]. وفي العاشر من شهر مايو ١٩٥١ حصل ألان على الجائزة القومية الأولى في الآداب. ورفض منصباً في التعليم العالي[2].

وفي الثاني من يونيو عام ١٩٥١ توفي ألان في بيته الصغير بضاحية ڤيزينيه Vesinet بعد صراع طويل مع المرض أسلم في نهايتها روحه بدون شكوى أو لمحة ألم واحدة على وجهه[3].

وقبل أن نطوي صفحة حياة ألان تجدر الإشارة إلى أن السنوات الأخيرة منها قد شهدت حركة فكرية ثرية ونجاحاً لم يسبق له مثيل حتى اعتبرها البعض سنوات الانتعاش الفكري، خاصة بعد انتهاء الحرب وكتابة مؤلفاته والسماح لها بالظهور بعد رفع الرقابة عن صحافة باريس فنشر كل من ميشيل وجان ألكسندر Michel et Jeanne Alexandre مجموعة أسبوعية من «الأحاديث الحرة» Propos وصدر العدد الأول منها في ٩ أبريل عام ١٩٢١[4].

وظل ألان يعيد كتابة مقالاته يومياً مصحوبة بمجموعة معلومات، وتحليلات، ومقالات، ومناقشات وقع عليها أصدقاؤه وطلابه القدامى أمثال:

جان وميشيل الكسندر	Jeanne, et Michel Alexandare
وشارل جيد	Charles,Gide
وجورج ديماريتال	Georges, Demartial
ول. كانكوات	L, CanCouet
وسيمون ڤيل	Simon, Weil
وج. چانجيلم	G, Ganguilhem
وچان لوبييه	Jean, Laubier
وريمون آرون	Raymond, Aron

(١) La Nouvelle Revue Francaise, Paris, Septembre, 1952, p 184.

(٢) Pascal, G: La pensées d'Alain p 23.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid.

ورينيه شاتوه	René, château
وموريس سافان	Maurice, Savin
وس ديساسي	S, de Sacy
وبيير بوست	Pierre, Bost
وسيمون بيترمان	Simone, Pétrement
وموريس هالبواتش	Maurice, Halbwachs
وأ ـ دوكاسيه	A, Ducassé
ورينيه مونو	René, Monnot

«etc[١]

في ضوء ما سبق يتضح لنا أن حياة ألان تمثل حياة الشخص العادي فلم يكن هو نفسه يرى أن بحياته أحداثاً معينة أومضت فكره، وكان يكره كل ما يثار حول حياة الكتاب والمؤلفين، ولا يميل إلى كتابة الاعترافات.

يقول في كتابه «حديث في الأدب»: «لم تكن حياتي كاملة السعادة، كانت أحياناً تعسة وناقصة مثلها مثل أي حياة»[٢]. كما كان يقول أيضاً في الجزء الثاني من نفس المؤلف: «كما تكون لثمار الفراولة طعم الفراولة فللحياة طعم السعادة»[٣].

هكذا عاش ألان حياة الإنسان فانبثقت فلسفته تعبر عن فلسفة إنسانية بما تحمله من خير وشر، من لذة وألم.

ولقد أشارت مؤلفاته «كمغامرات قلب» و «محاولات الإنسان» و «انفعالات وعواطف ورموز» إلى أنه لم يعش سجيناً لغرفته لقد انفتح بقلمه على عالم الإنسان وكتب في آمال وآلام وجوده، لقد كتب وفي ذهنه إحدى عبارات ديكارت، كتب في «أفكار» «Idées» يقول: «يتميز الحكيم عن الآخرين

(١) Pascal G: **La pensées d'Alain** p 23.

(٢) Alain: **propos De Littétature, Pail Hartmann Editeur, Paris, 1934** p I, p 142.

(٣) Ibid: p 11, p 25.

بتفوقه في العقل والتدبر لا في السفه والاندفاع»[1].

بعد أن قدمنا عرضاً لحياة ألان نقدم في الصفحات التالية قائمة بأسماء مؤلفاته من الكتب والأقوال والأحاديث المتنوعة مع الإشارة لدور النشر التي صدرت عنها وتاريخ نشرها.

(ب) أعمـالـه:

كان لآلان حظ التأليف في مجالات متنوعة. فقد كتب في الفلسفة والأدب والفن والسياسة والدين، كما كتب في علم النفس والتربية والاقتصاد، فضلاً عن مقالاته المتنوعة التي عبرت عن وجهة نظره في شتى موضوعات المعرفة. وهذه قائمة بمؤلفاته باللغة الفرنسية:

1 - **QUATRE-VINGT-UN CHAPITRES SUR L'ESPRIT ET LES PASSIONS 1915.**
2 - **MARS OU LA GUERRE JUGÉE** (Éd. N. R. F.). 1912.
3 - **SOUVENIRS DE GUERRE** (Éd. Faul Hartmann) 1937.
4 - **SYSTÈME DES BEAUX-ARTS** (Éd. N. R. F.) 1920.
5 - **VINGT LEÇONS SUR LES BEAUX-ARTS** (Éd. N. R. F.) 1931.
6 - **ENTRETIENS CHEZ LE SCULPTEUR** (Éd. Paul Hartmann) (épuisé) 1937.
7 - **LES IDÉES ET LES ÂGES** (deux volumes) (Éd. N. R. F.) 1984.
8 - **ENTRETIENS AU BORD DE LA MER** (Recherche de l'Entendement) (Éd. N. R. F.) 1930.
9 - **LES DIEUX** (Éd. N. R. F.) 1930.
10 - **SOUVENIRS CONCERNANT JULES LAGNEAU** (Éd. N. R. F.) 1925.
(Éd. N. R. F.) 1.
11 - **LETTRES AU DOCTEUR HENRI MONDOR SUR LE SUJET DU COEUR ET DE L'ESPRIT** (h.c) (Éd. N. R. F.) 1924.
12 - **COMMENTAIRE DE «CHARMES» DE PAUL VALÉRY** (Éd. N. R. F.) 1952.
13 - **COMMENTAIRE DE «LA JEUNE PARQUE» DE PAUL VALÉRY** (Éd. N. R. F.) 1936.

---

(١) Alain: **Idées Introduction A la Philosophie Platon, Descartes Hegel comte** Hartmann, Editeur, Paris 1939, p 112.

14 - **AVEC BALZA** (Éd. N. R. F.) 1937.
15 - **STENDHAL** (Collection de Maitres de Littérature) (Éd. Rieder) 1948-1935.
16 - **LA VISITE AU MUSICIEN** (Éd. N. R. F.) 1927.
17 - **LES MARCHANDS DE SOMMEIL** (plaquette).
18 - **LES SENTIMENTS FAMILIAUX** (plaquette) (épuisée) 1927.
19 - **ÉLÉMENTS DE PHILOSOPHIE** (Éd. PAUL HARTMANN 1941).
20 - **IDÉES (INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE)** (Éd. PAUL HARTMANN 1932).
21 - **CENT-UN PROPOS D'ALAIN** (cinq séries, 1908, 1909, 1911, 1914, 1919).
(Wolf et Lecerf, Rouen-M. Lesage, Paris) (épuisées).
22 - **LES PROPOS D'ALAN** (deux volumes cntenant 355 Propos) (Éditions de la Nouvelle Revue Française).
23 - **PROPOS SUR L'ESTHÉTIQUE** (35 Propos) (éd. Stock) (épuisé). 1923.
24 - **PROPOS SUR LE CHRISTIANISME** (51 Propos) (Éd. Rieder). (épuisé). 1924.
25 - **ÉLÉMENTS D'UNE DOCTRINE RADICALE** (165 Propos) (Éd. N. R. F.) 1925.
26 - **LE CITOYEN CONTRE LES POUVOIRS** (80 Propos) (Éd. Kra) (épuisé). 1926.
27 - **PROPOS SUR LE BONHEUR** (93 Propos) (Éd. N. R. F.) 1928.
28 - **PROPOS SUR L'ÉDUCATION** (87 Propos) (Éd. Rieder). 1932.
29 - **PROPOS DE POLITIQUE** (84 Propos) (Éd. Rieder). 1934.
30 - **PROPOS DE LITTÉRATURE** (84 Propos) (Éd. Paul Hartmann). 1934.
31 - **PROPOS D'ÉCONOMIQUE** (90 Propos) (Éd. N. R. F.) 1934.
32 - **SENTIMENTS, PASSIONS ET SIGNES** (82 Propos) (Éd. N. R. F.) 1926-935.
33 - **LES SAISONS DE L'ESPRIT** (91 Propos) (Éd. N. R. F.) 1937.
34 - **ESQUISSES DE L'HOMME** (95 Propos) (Éd. N. R. F.).
35 - **PROPOS SUR LA RELIGION** (87 Propos) (Éd. Rieder). 1938.
36 - **MINERVE OU DE LA SAGESSE** (89 Propos) (Éd. Paul Hartmann) 1939.
37 - **SUITE A MARS I** Convulsions de la Force (186 Propos) (Éd. N. R. F.) 1939.
38 - **SUITE A MARS II** Échec de la Force (151 Propos) (Éd.N.R.F.) 1939.

39 - **PROPOS SUR LES BEAUX-ARTS.** 1931-1932.
40 - **EN LISANT DICKENS.** 1954.

المؤلفات باللغة العربية:

١ ـ واحد وثمانون فصلاً عن العقل والانفعالات.
٢ ـ مارس أو (الحكم على الحرب).
٣ ـ ذكريات الحرب.
٤ ـ نسق الفنون الجميلة.
٥ ـ عشرون درساً في الفنون الجميلة.
٦ ـ (حديث) حوار عن النحات.
٧ ـ الأفكار والعصور أو (الأفكار والأعمار).
٨ ـ حوار على شاطيء البحر (البحث عن الفهم).
٩ ـ الآلهة.
١٠ ـ ذكريات خاصة بجول لانيو.
١١ ـ رسائل إلى الدكتور هنري موندور عن موضوع القلب والعقل.
١٢ ـ تعليق على شارم لبول ڤاليري.
١٣ ـ تعليق على چان بارك لبول ڤاليري.
١٤ ـ مع بلزاك.
١٥ ـ عن استندال.
١٦ ـ زيارة موسيقار.
١٧ ـ تجار النعاس.
١٨ ـ المشاعر العائلية.
١٩ ـ عناصر الفلسفة.
٢٠ ـ الأفكار (المدخل إلى الفلسفة).
٢١ ـ ١٠١ حديث لألان.
٢٢ ـ أحاديث ألان.

٢٣ ـ حديث عن الجمال.
٢٤ ـ حديث عن المسيحية.
٢٥ ـ عناصر مذهب الراديكالية.
٢٦ ـ المواطن في مواجهة السلطات.
٢٧ ـ حديث عن السعادة.
٢٨ ـ حديث عن التربية.
٢٩ ـ حديث عن السياسة.
٣٠ ـ حديث عن الأدب.
٣١ ـ حديث عن الاقتصاد.
٣٢ ـ عواطف، انفعالات، ورموز.
٣٣ ـ فصول العقل.
٣٤ ـ مخططات الإنسان.
٣٥ ـ أحاديث عن الدين.
٣٦ ـ منيرڤا أو الحكمة.
٣٧ ـ حاشية لمارس (اضطراب القوة).
٣٨ ـ حاشية لمارس (سقوط القوة).
٣٩ ـ حديث عن الفنون الجميلة.
٤٠ ـ عندما نقرأ ديكنز.

من قراءة أعمال ألان يتضح لنا شمولية فكره، ونفاذ بصيرته فمن كتاباته في الفلسفة والأدب والفن، إلى التربية وعلم النفس والسياسة والدين يكتب ألان ويبحث بقلمه الرشيق في قضايا الإنسان، ومشكلاته ابتداء من ثقافة ذهنه ومروراً بحاجاته ودوافعه النفسية وتربيته وعاداته، وإحساسه بالجمال، وتذوقه للعمل والكلمة، وانتهاءً بكراهيته للحرب والسلطة والموت. لقد عبرت كلماته عن أسلوب إنساني، ورسمت فلسفته خطاً مثالياً للحياة الإنسانية كما يجب أن تكون من خلال ممارسة فن الحياة.

(ج) أعمال ألان، تعليق وتقييم:

من خلال عرض مؤلفات ألان يتضح لنا شموليتها وتنوعها، فهي تضم مجموعة أحاديث وأقوال في الأدب والفلسفة والفن والسياسة وغيرها. وتعد أقوال أو أحاديث ألان المنشورة في مجلة تلغراف روان La Dépêche de Rouen من أكثر كتاباته سهولة. فقد استفاد القراء من الطبعات التي صدرت منها لاشتمالها على موضوعات شتى تخاطب نفوسهم وعقولهم، كما تعد كتاباته التي صدرت بعد الحرب من أكثر مؤلفاته صعوبة وغموضاً وقد أشار ألان إلى مجموعة الأحاديث التي تتسم بالأهمية قياساً على غيرها من بين مؤلفاته وهي: «منيرڤا» Minerva و «محاولات الإنسان» Esquisses de L;homme و «عواطف وانفعالات ورموز» Sentiment, passions et Signes و «فصول العقل» Les Saisons de Lésprit.

ومن خلال العودة إلى هذه المؤلفات نجد أن الطابع الأخلاقي يغلب على «منيرڤا»، أما كتابي «محاولات الإنسان وعواطف وانفعالات ورموز» فيغلب عليهما الطابع النفسي؛ لأنهما يعالجان مسائل تتعلق بعلم النفس، في حين يهتم كتاب «حراس العقل الليليين» بالمنطق، ويعالج كتاب «فصول العقل» مسائل الدين[١].

أما المجموعات الأخرى من كتاباته فتدل عناوينها على محتواها فنحن نجد الفلسفة من خلال مؤلفين هما «عناصر الفلسفة» و «أفكار» يعد أولهما مرجعاً ذا قيمة للمبتدىء في الفلسفة لأنه يبسطها له. أما الثاني فيفترض في القارىء معرفة جيدة بالفلاسفة الواردة أسماءهم فيه[٢].

يقول كانجيلهم Canguilhem عن أهم مؤلفات ألان: «تعد مؤلفات «نسق الفنون الجميلة» و «الأفكار والعصور» و «حوار على شاطىء البحر» و «الآلهة»

---

(١) Pascal. G: La pensée d'Alain, Bordas France 1967 p 30.

(٢) Ibid.

من أهم وأعظم ما كتبه ألان»[١]

وجدير بالذكر أن العملين الأخيرين كانا من أهم الأعمال وأصعبها فهما على وجه الإطلاق. ويذكر بسكال عن أهمية كتاب «حوار على شاطيء البحر» أن دار النشر قد أحاطت الكتاب بشريط كتبت عليه «الوجودية أخيراً» «EnFin Léxistentia Lisme»[٢] وتكفي مقدمة الكتاب شاهداً على صحة هذه العبارة على ما سوف نرى فيما بعد.

بعد أن قدمنا تعليق وتقييم على فلسفة ألان نحاول أن نعرض لفلسفته من خلال الموضوعات التالية:

الفصل الثاني: المؤثرات الفكرية على فلسفة ألان.

الفصل الثالث: الفلسفة أو الحكمة (فن الحياة).

الفصل الرابع: الأدب، والكلمة.

الفصل الخامس: الفن، والصناعة.

الفصل السادس: التربية والتعليم.

الفصل السابع: الأخلاق، والفضيلة.

الفصل الثامن: السياسة، والحرية.

الفصل التاسع: الدين، والعقل.

الفصل العاشر: اهتمامات ألان الرياضية والهندسية والجيولوجية.

---

(١) **Revue de Méthaphysique et de Morale** Avril- Juin 1952- p 186.

(٢) **Pascal G: La pensée d'Alain** p 31.

ثانيـــا

المؤثرات الفكرية على فلسفة ألان

تعرض ألان إلى جانب حبه وشغفه بقراءة فلسفتي كانت وهيجل إلى العديد من المؤثرات الفكرية التي كانت تسود عصره فقد قرأ أعمال كل من ڤولتير ولافونتين وراسين وموليير وتأثر بهم، كما أعجب بكتابات استندال ونصائحه الفكرية للقراء. إلى حد أن جعله مثله الأعلى(١).

ويأتي أثر لانيو أستاذه عليه كبيراً وعظيماً فيغير من مجرى حياته الفكرية. وكان اللقاء الأول قد حدث بينهما أثناء تلقيه العلم في مدرسة ليسيه ڤانت (ميشليه حالياً) وكان يهدف إلى تعلم الهندسة نزولاً على رغبة أسرته، بيد أنه تحول عنها إلى دراسة الأدب فدرس فن الشعر وشجعه على ذلك لانيو الذي أصبح منذ ذلك الحين الأستاذ والصديق والقدوة(١).

وكان طابع الغموض Obscurité الذي اتسم به أسلوب لانيو قد أثر بشكل كبير على أسلوب ألان الذي كان يخشى شدة الوضوح، فكان يكثف ويعتم الأفكار حتى تأخذ قوام الشيء، وقد شرح ألان في ذكرياته عن لانيو كيف بدت أفكاره مثقلة بالمعلومات الغامضة والمطولة فتعلم من ذلك نوعاً من الغموض والتحليل المقترن بالشيء، كما أحاط فكر سبينوزا بالغموض بصورة لا تضارع(٢).

---

(١) Alain: **Histoire de mes pensées** p 34.

(٢) Alain: **Souvenir Concernant Jules Lagneau**, Ed N R. G 1925 p 23.

وكان من نتائج تأثر ألان بلانيو أن ظل أسلوبه صعباً على طلابه وقراءه يقول أندريه موروا عنه: «كان ألان يفكر بصوت عال أمام سامعيه، وكان ينتشي عندما يرى علامات الحيرة وعدم الفهم تبدو على وجوههم، وكان لانيو يفعل ذلك من قبله فقد قال لصديقه إميل شارتييه لقد درست هذا العام لمجموعة من طلاب بالغوا الروعة يمنحونني سعادة عميقة وحقيقية ومؤلمة في آن واحد»[1].

ورغم غموض وعمق أسلوب ألان فقد وجد له معجبين في كل مكان يذهب إليه كما وجد من درسوه سعادة كبيرة في قراءته المرة تلو الأخرى حيث كانوا يجدون فكره بين السطور[2].

وكانت لتلمذته على يد لانيو أعظم الأثر في حياته خاصة وقد دان له بحياته وعلمه فأخذ يمجده يقول في «قصة أفكاري»: «عرفته مفكراً، وأعجبت به وعزمت على محاكاته»[3].

وقد تجسد إعجابه بأستاذه عندما نشر له «المقتطفات» التي وجدها في أوراقه بعد وفاته في مجلة «الميتافيزيقا والأخلاق» فكان بذلك أول من قدم لانيو[4] للقراء، كما نشر له في عام ١٩٢٥ كتيباً صغيراً تحدث فيه عن ذكرياته

(١) Maurois, André: Alain, Domat, Paris 1950 p 11.

(٢) Mauriac, claude: Hommes Et Idées, E, Albin Michel Paris 1951 p 29.

(٣) Ibid.

(٤) جول لانيو: فيلسوف فرنسي (١٨٥١ ـ ١٨٩٤) من أتباع لاشلييه تأثر بالتأمل في فلسفة إسبينوزا حاول في تحليله للإدراك والحكم تطبيق الأسلوب التأملي للوصول إلى حركة الفكر الشمولي التي تجاوز الذات الفانية. وبين في فلسفته ما في البحث عن الذات الفردية والأنانية (منبع الخطأ والشر) من خيلاء وغرورو، وأن التفكير التأملي غير كاف. وقد رأى ضرورة وجود فعل أو حركة مطلقاً تبدأ من الأعماق أي من داخل الإنسان «فعل أخلاقي نصل بواسطته إلى الله (المبدأ الحاضر والمتأصل في الأخلاق).

وقد أسس لانيو مع ب. دخاردان اتحاداً للحركة الأخلاقية، كما كان له إشعاعاً ومريديه بعض كتاباته عام ١٩٢٤، كما أصدر له ألان كتاباً بعنوان: «ذكريات عن لانيو».=

معه، وكان الكتيب بعنوان «ذكريات مع جول لانيو». وفي عام ١٩٢٦ نشر له كتاب بعنوان «أشهر الدروس» كان يضم فيه أشهر محاضرات وتعليقات لانيو عن البداهة واليقين والرؤية والحكم. وفي أغسطس من عام ١٩٤٠ نشر مقتطفات عن لانيو في عدد من مجلة إنسانيات Humanité.

مما سبق يتضح لنا مقدار حب وتبجيل ألان للانيو يقول بسكال عن علاقتهما الحميمة: «... إن نصف قرن ما كان ليمحو ذكرى لانيو من ذهن ألان»[١]..

أما ألان فكان يقول عن أستاذه في مذكراته عنه: «كان لانيو أعظم من قابلت من الرجال»[٢]. وبلغ إعجاب ألان بأستاذه درجة التقديس والتأليه يقول عنه في مذكراته: «إنه بحق الإله الوحيد الذي أعرفه لقد كان لأستاذي لانيو من صفات الألوهة تلك العظمة التي استشعرتها. كانت نظراته الثاقبة تنفذ إلى قلوبنا فتشعرنا بضآلتنا أمامه. وكانت دماسة خلقه ورصانة طباعه، وعدم اكتراثه بالمدح أو الذم أو التآمر تشعرنا دائماً بأن الحق والعدل في جانبه وتثير إعجابنا العجم به»[٣].

هكذا تبرز لنا مؤلفات ألان أثر لانيو الشديد عليه، وعمق مكانته في عقله وقلبه يقول بسكال عن علاقتهما الثنائية الحميمة: «لقد كان لقاؤهما مثل لقاء سقراط بأفلاطون بحيث يمكننا القول أنه لولا لقاء ألان بأستاذه لما واتته الحكمة التي عرفت عنه»[٤].

لقد تعلم ألان من لانيو احترام الفكر وحب العقل وتقديسه والوقوف على

= **Petit Robert** 2 (PR.2) par paul Robert, **Dictionnaire des noms prores**, Vol 1 2 106, pages, 1985 1066 Ed, Le Robert 107, avenue parmenier Paris.

(١) Pascal. G. **La pensée d'Alain**, p 7.

(٢) Alain: **Souvenirs Concernant Jules lagneau**, Gallimard 1925 p 17.

(٣) Alain: **Humanité** p 274.

(٤) Pascal. G: **La pensée d'Alain** p 13.

الدور الذي يلعبه في حياة الفرد والمجتمع، يقول في ذكرياته: «. . . لقد تعلمت أن الإنسان يحمل على عاتقه حمل ثقيل هو العقل وتقديسه والوقوف على الدور الذي يلعبه في حياة الفرد والمجتمع، يقول في ذكرياته: «. . . لقد تعلمت أن الإنسان يحمل على عاتقه حمل ثقيل وهو العقل»(١).

ولقد تعلم ألان في ضوء ما استفاده من لانيو أن الفكر أسمى ما يمكن امتلاكه من أشياء، كما أدرك ولم يناهز العشرين من عمره مقدار المسؤولية التي يلقيها عليه عقله، وأنه أصبح مكلفاً بالضرورة للقيام بواجبات المكانة السامية التي دفعه لها العقل، ويدفعه لها دائماً».

وكان مما بهر ألان في نظرية لانيو تصور الأخير للمثالية واعترافه بما للفكر من أهمية وإيمانه بأنه المقياس الذي تقاس به أفعالنا. يقول ألان في ذلك:

«إنها الفكرة التي أردت رفضها ولم أستطع، لقد غيرتني إلى الأبد لأنها وضعتني المرة تلو الأخرى في نفس الحالات التي كنت أرى عليها أستاذي في كل صباح، نعم ففي صباح كل يوم يعيد الإنسان صنع العالم، وهذا هو الاستيقاظ، هذا هو الضمير، أما الفيلسوف فهو حين يستيقظ تزدوج صحوته فهو يتأمل هذا الاستيقاظ ذاته ويسترجع الروح بالروح»(٢).

وقد بلغ تأثير لانيو على ألان حداً كبيراً فقد حذا حذوه في طريقة أسلوبه في التدريس، وهي الطريقة التي تعتمد على تحديد كاتب بعينه والتعليق عليه بدون حدود وإلى ما لا نهاية، وهذه طريقة سبق أن أتبعها أفلاطون، وكذلك سبينوزا من خلال تدريباته على علم البيان.

فضلاً عن حذوه كذلك في غموضه. فتعلم منه أن الغموض Obscurité الشديد هو ركيزة أفكارنا؛ ومن ثم لم يكن يسعى إلى تبسيط الأمور للقارىء

(١) Alain: Souvenirs Convernant Jules. Lagneau p 114 - 115.

(٢) Alain: Histoire de mes pensées p 24. 25.

وتسهيل مهمته مثله في ذلك مثل ڤاليري:

يقول في ذكرياته: «... كنت أجد متعة خاصة في الغموض فهو ليس فراغاً، فالإسراع في تفسير الشيء يضيع شيئاً ثميناً للغاية هو الحماس والاندفاع والإيمان»[١].

ولقد تأثر ألان كذلك بأسلوب ڤولتير بعد أن قرأ له. وقد ظهر هذا الأسلوب في السطور الأخيرة من مقدمة ألان لكتاب «عناصر الفلسفة» عندما يقول: إن مجرد إمكانية الاحتكام إلى فيلسوف تفسد على المتعة الكبيرة التي استشعرها أثناء كتابته ولكن في هذا الزمن الذي تندر فيه المتع أجد سبباً كافياً للكتابة[٢].

إن أسلوب ألان الذي غلب عليه الغموض يبدو فيه الجمل متراصة أكثر منها مترابطة، كما تندر فيه حروف العطف، ويصبح الانتقال فيه من فكرة إلى أخرى عن طريق ثالثة لم يبح بها الكاتب، كما كان يغلب الإيجاز على طابع الجملة، ولا يميل إلى الإسراف في البلاغة أو السجع فالكاتب يطلق كلماته قوية وحادة يقول هنري موندور Mondor.H عن أسلوب ألان: كان أسلوب متقطعاً كأنه قطع من الحصى أو كأنه منحوتات أو قطع من جواهر مصقولة»[٣].

---

(١) Ibid p 21.

(٢) Alain: **Elements de philosophie**, paul Hartmann 1941, p 12.

(٣) Mondor, Henri: **Alain**, Gallimard. Paris 1953. p 123.

ثالثا

الفلسفة أو الحكمة (فن الحياة)

يقول بسكال عن فلسفة ألان: «يمكن أن ينطبق على فلسفته قول جوييه Gouhier عن ديكارت هذه فلسفة رجل سعيد تسعده فلسفته»[1] ذلك يعني أنه لا ينبغي البحث عنه من خلال حياته، أي لا ينبغي معرفته في ضوء أعماله لأن فلسفته هي فلسفة بطل هادىء قوي لا يخاف وهو ينظر إلى النجوم، ومن ناحية أخرى فهو يدين بكل هذا الهدوء الذي يشعر به في مواجهة هذا الكون الرحيب إلى فلسفته»[2].

لقد عكف ألان على دراسة الفلسفة فعشقها وانعزل عن العالم لقراءتها فكان مثار نقد زملائه ومدرسيه يقول عن شغفه بالفكر الفلسفي: «كنت أمتنع عن ارتياد المجتمعات، وممارسة الهوايات وأعكف على قراءة أفلاطون وأرسطو بإمعان، وكان «كانت» في تصوري هو المعلم العظيم»[3].

لقد قرأ ألان لأرسطو وانتهى من قراءته إلى الرواقيين فازدهرت نظرية الإرادة التي ارتكزت عليها فلسفته برمتها. وكان لألان موقف معادي من بعض المذاهب والنظريات التي ظهرت في عصره مثل النسبية والبيرجسونية يقول عن رفضه لها: «. . . كنت أنقد هذه المذاهب والأفكار، وكنت أسخر من نظرياتهم

---

(١) Pascal. G: **La pensée d'Alain** p 33.

(٢) Alain: **Elements de philosophie**. p 13.

(٣) Alain: **Lettres sur Kant**, paul Hartmann 1945, Paris p 51.

وآرائهم كما كنت ألقى عليهم من حصني قذائفي الناسفة»[1] وكانت فلسفة «كانت» التي استهوته هي حصنه الذي نسف منه ما لا يروقه من مذاهب يقول عن «كانت»: «إذا لم يكن القارىء قد قرأ هذه المؤلفات الثلاثة نقد العقل الخالص، والعقل العملي، والحكم فهو لم يقرأ شيئاً»[2] وهذا النص يشير إلى مبلغ إعجاب وتقدير ألان لفلسفة «كانت». وقد أسهب ألان في كتابيه «الأفكار» و «عناصر الفلسفة» في الشرح والتعليق على الفلسفة النقدية عند «كانت»، كما عرض لمذاهب أوجيست كونت، وهيجل، وقدم لهما بمدخل في الفلسفة اليونانية يفسر فيه فلسفة سقراط وأفلاطون وأرسطو. فهو يقول في بداية كتابه الأفكار «أنني أبذل وسعي لكي أقدم فلسفة روحية متفائلة تعلن عن ثقتها في الفكر، وقد انصب عرضي على فلسفة هيجل الخالدة، وكذلك مذهب أوجست كونت الذي لا يقل أهمية عنها. ويكفي أن يكون عرضي لهذين الفيلسوفين مبرراً لعنوان الكتاب «المدخل إلى الفلسفة»[3].

ولقد توخى ألان الشمولية والكمال في هذا الكتاب حتى يتسنى لطالب الفلسفة مهمة الإلمام به، كما أفرد لكل من كونت وهيجل نصيباً من الشرح والتحليل، وأشار إلى فلسفة أرسطو «أمير الفلاسفة» الذي قال عنه: «إنه لن يعطيه حقه مهما كتب عنه»[4].

ويذهب ألان فيعرض آراءه في الفلاسفة فيقول عن هيجل: «أنه يمثل أرسطو العصر الحديث فهو من أكثر المفكرين عمقاً وثقلاً ورغم ذلك فيجب الاعتراف بغموض ميتافيزيقاه رغم عظمتها وتعلقها بتاريخ الفكر، ومن ثم يجد الكثيرون من الطلاب صعوبة في دراستها».

ثم يعود ويثني على فلسفتي كل من هيجل وكونت فيقول:

---

(١) Ibid.

(٢) Alain: L'Humanité p 31.

(٣) Alain: Idées, Introduction A La philosophie p 7.

(٤) Ibid.

«في الوقت الذي كان هيجل يلقي محاضرته الشهيرة التي كانت تتابعها قمة علماء ومفكري عصره؛ كان أوجست كونت هنا في فرنسا يحاول نفس المحاولة، وبنفس القدر من النجاح، ولقد تمكنت من عمل تخطيط عن الفلسفة الواقعية عندما قمت بدراستي لمذهبي هيجل وكونت تلك الفلسفة التي أهملها البعض، وأنني إذ أقدم هذه المحاضرات آمل أن يستفيد منها دارسو الفلسفة، ويقتنعوا بجدواها وسوف يجد الطالب والباحث مأربه في هذه الموضوعات خاصة بعد اجتهادي في عرض هذه الشخصيات العظيمة، ولقد كان تقديم دراسة عن الفلسفة أمنية لي وهاهي قد تحققت»[1]. وتحتل الفلسفة اليونانية مكانة هامة في فكر وكتابة ألان. فهو يقدم لها بصورة متقنة فيعرض لفلسفة سقراط مقدماً لحديثه عنه بعبارة من «المأدبة» ينوه فيها إلى حكمته ثم يسترسل في الإشارة للجوانب الأخلاقية لفلسفته موضحاً أثر فكره على أفلاطون، وكيف نتجت عن امتزاج فكريهما أعظم فلسفة في العالم يقول: «... نحن لا نود الإشارة إلى وجود التعارض بين الأستاذ والتلميذ، لقد كانت حياة سقراط هي حياة المواطن العادي»[2] ثم يأخذ في عرض ملامح حياته وسماته الشخصية يقول عنه: «... لم يكن وسيماً خاصة بأنفه الشهيرة في ثنايا وجهه لكنه كان طيباً، صديقاً صدوقاً، متجملاً بالآداب، صبوراً وشجاعاً مقبلاً على الحياة، لا يحفل بالرسميات»[3].

ويذهب ألان في معرض إشادته بحكمة سقراط إلى أنه لم يكن هو الشخص الجاهل بكل شيء، القانع بجهله كما كان يتصور نفسه دائماً، لم يكن ممن يشتركون في لعبة الحوار ليتجنبوا الوقوع في الخطأ لكنه الفيلسوف العارف الحكيم الشجاع، وهنا يشير ألان إلى الجهل السقراطي المصنطع المعروف بمنهج التهكم والتوليد الذي اصطنعه سقراط لتوليد الحقيقة في معرض إشارته لعلم سقراط وجدارته.

---

(١) Ibid.

(٢) Ibid p 17.

(٣) Ibid.

إن مذهب سقراط الأخلاقي ازدهر من خلال أزمة الأخلاق التي سادت عصره، فقد ظهرت جماعة الكلبية Cyniques التي أسسها أنتستانس ونتج عنها جماعة تمارس النقد السلبي للمجتمع على غرار السوفسطائيين فتهدم القيم والعادات، وقد تصدى مذهب سقراط لهؤلاء ورفع شعاراته الأخلاقية في مواجهتهم. . . «لن تصبح سيداً لشيء ما لم تكن سيداً لنفسك» «واعرف نفسك بنفسك» و «أبدأ بنفسك» وغيرها من الشعارات والحكم الأخلاقية. ولقد وجد مذهب سقراط الداخلي في الأخلاق صداه عند أفلاطون، فالصفة التي كشف عنها أفلاطون لسقراط ليست هي صفة الرجل الذي أصبح حكيماً، بل صفة من هو أكثر الرجال ثقة بنفسه فمن ذا الذي لا يريد أن يكون عادلاً أو حكيماً أو شجاعاً؟.

ولقد أشارت فلسفة سقراط إلى أنه لا يوجد من هو عادل أو حكيم أو شجاع، كما لا يوجد من هو شرس بطبعه أو يتعمد الشر وأن الهدف الحقيقي للإنسان هو السعي للحصول على الخير، فهو يريد الشر بهدف الخير أحياناً.

ولقد عاش سقراط وهو ينادي بأن الشرير شخص أرعن Maladroit، والدكتاتور شخص يستحق الشفقة، وأن فكرة الشر وإن كانت في طبيعتنا بيد أننا نحاول التغلب عليها تدريجياً بالأخلاق والضمير. على هذا النحو يتبلور المذهب الأخلاقي عند كل من سقراط وأفلاطون في ظل فكرتي الخيرية والكمال. ثم يتجه أفلاطون بعد ذلك إلى السياسة وتتبلور مبادئه السياسية في كتاب «القوانين» يقول ألان: «كان أفلاطون هو الشمس وكانت القوانين هي إبداع هذه العبقرية الشمسية»[١].

على نحو ما سبق يسهب ألان في شرح وتفسير مذاهب الفلسفة اليونانية على لسان مفكريها أحياناً، ومن خلال محاوراتهم أحياناً أخرى حتى يعطي صورة واضحة لمضامين فلسفاتهم الواقعية أو المثالية أو الأخلاقية. فهو على

---

(١) Alain: **Idées: Introduction a la philosophie** p 20.

سبيل المثال يعرض لفلسفة أفلاطون المثالية على لسان أرسطو فيلسوف الطبيعة. . يقول أرسطو عن أفلاطون: «إن فكره يعبر عن فلسفة شخص غير راض عن نفسه، فهو يفسر عجز الإنسان وانحطاطه من جمعه لموقفي العجز من جهة، وما ينبغي أن يكون عليه من جهة أخرى. أما حياتنا المستقبلية فهي حياة إنسانية خطأها البسيط بلا علاج، ولا مساعدة من الله لأنه أغلق العالم من جميع الجهات، والطبيعة لا تساعدنا إنها تكشف عن فضائلنا ورزائلنا بلا مبالاة، والفضيلة صعبة ومهددة، وعلى الإنسان أن يقبل ويتكيف لهذا النظام الكامل. وهكذا فإن هذا المذهب لا يجذب ولا يعد بشيء لكن بصيصاً من السعادة يسري فيه ولهذا يمل المرء من أن يكون أفلاطونياً»(١).

أما كتاب ألان عناصر الفلسفة فيحتوي على مجموعة متباينة من المحاضرات التي ألقاها في مدرستي هنري الرابع، وسيفيينيه وأشار فيه إلى أن دراسته ستغني طالب الفلسفة عن الرجوع إلى معرفة سابقة بالموضوعات التي يعالجها، لأنه سيكون قادراً حال قراءته لها على استيعاب المشكلات والموضوعات الفلسفية بصورة أفضل.

ويرى ألان أن الهدف من تأليف الكتاب هوإحداث تغيير جذري في نظم تعليم الفلسفة المتبعة في فرنسا وذلك بتبسيطها لعقول الشباب الذي يصعب - على حد قوله - نقل الموضوعات الفلسفية إليهم، وقد صاحب هذا الهدف العلمي من تعليم الشباب دافع قوي للتأليف في الفلسفة التي يحبها، ويجد متعة في كتابتها والتأليف فيها في زمن ندرت فيه المتع على حد قوله.

يبدأ الكتاب بمقدمة عن تعريف كلمة الفلسفة. فماذا كانت تعني؟ إنها تعني في معناها الشائع والعام أساس الفكر، وهي تقييم واضح للخير والشر الذي ينظم الرغبات والطموحات والمخاوف والحسرات، كما أنها تقييم للأمور المتعلقة بالقضاءِ ودحض الخرافات، كما تحتوي المعرفة بالانفعالات والتحكم

(١) Ibid p 105.

فيها وضبطها، والمعرفة الفلسفية تكاد تكون كاملة، وتهدف دائماً إلى الأخلاق، وتقوم أساساً على وجهة النظر الفردية في حكمها على الأمور لأن الفلسفة دراسة عملية ومجدية نستفيد منها «فما أهمية أن يكون ما بين يدي منطوياً على فهم أفلاطون له، المهم أن يكون ذلك عوناً لي على فهم شيء»(١) وهكذا تظهر الحكمة من ممارسة فن الحياة. والفيلسوف رجل حكيم يحس بالصعوبات، ويدرك ما نجهله بجهده الشخصي، كما يتخذ قرارات حازمة حيال مواقف الحياة كالموت، والمرض، والأوهام، واليأس. هذا هو مفهوم الفلسفة وإن شئنا التوسع فسوف ندرس موضوع الانفعالات وأسبابها وهنا يتطرق ألان إلى البحث في مجال علم النفس فيدرس الانفعالات ويحللها.

ورغم أن الفلسفة تنتمي إلى الأخلاق أو علم النفس إلا أنها لا تخرج عن كونها معرفة عامة وشاملة، تهدف إلى إشباع انفعالاتنا وفضولنا. وكل معرفة تصل بالإنسان إلى مرتبة الحكمة، هي معرفة مفيدة للفيلسوف يكون موضوعها الحقيقي هو وضع ضوابط سليمة على العقل والنفس فنصل إلى نقد المعرفة، وتتعرف أن اللغة والانفعالات هما أصل أخطائنا، أما تكوين مفهوم للفلسفة فيأتي من تصور الفلاسفة في الماضي والعودة إلى أقوالهم وحكمتهم. ثم يبحث ألان بعد ذلك في موضوعات كثيرة هامة تتعلق بالمعرفة والحواس، والحدس والتوقع والحركة وتربية وتدريب الحواس ودورهما في عملية الفهم والإدراك. وسوف نعرض لبعض النصوص المترجمة لهذه الموضوعات بعد أن نعرض للفلسفة عنده.

١ ـ فلسفة لانسقية:

لعلني بادرت بتقديم بعض النصوص الخاصة بتاريخ الفلسفة لألان كي أثبت للقارىء أنه فيلسوف، أو قارىء للفلسفة أو مفكر. فقراءته تكشف عن فلسفته اللانسقية التي يسدل عليها الأدب طابع الغموض أحياناً؛ وبهذه المقدمة

(١) Alain: Elements de philosophie p 15.

الفلسفية أمهد للقارىء ما سوف أعرض له، وأطمأنه في وضوح إلى أن الفلسفة والفيلسوف قادمان في السطور التالية لا محالة، ولعلني حين كتابتي وقد تأثرت بفلسفة ألان الطريفة ـ فأردت أن أتوخى الوضوح والبساطة في العرض لكي أذهب عكس ما ذهب إليه من غموض في أفكاره أثناء الكتابة وتعمده إثارة حيرة القارىء بإخفاء مقاصده بين السطور، لكي ينبه العقل والذكاء فيه، وينمي في نفسه لذة القراءة والشغف بها.

ولا شك أن الشكل الذي أختاره ألان للتعبير في إطاره قد جعل الكثيرين يترددون في الحديث عن فلسفته. فلا يوجد ترابط في أعماله، أو تواصل بين الموضوعات مبنياً على استدلالات واضحة كما هو الحال في مؤلفات الفلاسفة الآخرين. وفضلاً عن ذلك فقد أخذ عليه الكثيرون ميله إلى ارتداء ثوب كاتب أديب، أو كاتب مقال أكثر من ثوب فيلسوف. وقد يكون مرد ذلك ليس في تعريف كلمة فلسفة ذاتها. فإذا كان ألان قد رفض أن يلتزم بنسق معين، أو أن يعطي لموضوعاته شكلاً ثابتاً فمرجع ذلك هو فكرته عن الفلسفة ذاتها، وعن الفيلسوف فقد قال ألان في أحد كتبه: ـ «. . . لا أخفي عليكم أن كل هذه الأعمال التي تبدو سهلة هدفها الأساسي هو تغيير طريقة تعليم الفلسفة في فرنسا تغييراً عميقاً»[١].

فماذا تكون الفلسفة إذن بالنسبة لألان؟

إنها تبدأ دائماً بتعبير عن مزاج، عن طبيعة بطريقة ما، فإذا لم ترتبط أفكارنا بنا، إذا لم تكن لصيقة بعقولنا، ونفوسنا ظلت ضعيفة واهنة؛ لأنه من الضروري أن تستمد جذورها من الإنسان ذاته، وأن يظل صداقها يرن مؤثراً فيه، يقول ألان عن الفلسفة: ـ «تعني ما أسميه فكرة Idée بمعنى الكلمة، فهي تعتبر هيكلاً عظمياً، وأساساً لحياة بأكملها، هي خليط تدخل فيه الأرض عنصراً، وكذا جميع وظائف الإنسان الدنيا»[٢] إن هذا الضرب من الأفكار يعد خاصية أو

(١) Alain: **Eléments de philosophie** p 11.

(٢) Alain: **propos**. 11, p 15

سمة للفيلسوف يبني عليها وجوداً كاملاً.

والفكرة الصعبة تقتضي إعداد الجسم بطريقة مناسبة، وهذا ما يقوم به الأسلوب المرح في الكتابة الذي يعطي الإنسان الانتباه واليقظة، فالإنسان لا يظل منتبهاً على الدوام، ولا يكون يقظاً إلا وجسده مستريحاً من المجهود والإرهاق، ولقد كان ألان كاتباً ذكياً فطناً يقدم ما ينبه القارىء إليه ففي أعماله الكثير من المقولات والحكم maximes التي يمكن أن يطلق عليها أفكار مثال ذلك. «الله هو الإيمان ذاته»(١) و «الحب هو أن يجد الإنسان ثراءة خارج ذاته» و «أن التفكير هو الاختراع الذي يأتي به الإنسان دون أن يعتقد فيه»(٢)، و «العقل هو ما يسخر من العقل» (٣) و «كلما مارسنا حياتنا بصورة أفضل كلما قل خوفنا من فقدانها»(٤) و «القصة الخالدة هي قصة الفرد الذي يفكر في مجتمع نائم، ففي مقابل الربيع هناك دائماً شتاء يجب التغلب عليه»(٥) و «إن الحياة تزدوج عندما نفكر في الروح»(٦). وتعد الشاعرية من أكثر سمات أسلوب ألان وضوحاً(٧) حتى لقد وصفه الأدباء والنقاد الذين كتبوا عنه بالفيلسوف الشاعر، وقد تمثلت هذه الشاعرية التي تميز بها في القدرة على الإحساس، وحب الأشياء الموجودة، أو وجود الأشياء إن صح القول. ففي أفكاره تتحد القدرة على الإحساس بحب الحياة، وترتبط التأملات الفلسفية بالشاعرية. لقد أراد ألان أن يتجرد من فكره، من فلسفته فلم يفلح، وحاول أن يتخلص من موهبة الشعر والخيال فلم يفلح، فآثر أن يتجنب فكر الفلاسفة وألا يتأمل. وكتب «فصول العقل» وهي مجموعة أحاديث أراد أن يثبت فيها شاعريته للفيف من أصدقائه

(١) Alain: Eléments, p 166.

(٢) Ibid.

(٣) Alain: propos I, p 25.

(٤) Ibid.

(٥) Alain: propos sur ls Bonheur 118.

(٦) Alain: propos de politique

(٧) Alain: L'Histoire de mes pensées.

الشعراء والكتاب مثل فاليري وليون بول فارج، ولوسيان ڤابر، يقول ألان في حديثه: ـ «. . . ليست زهرة الزنبق بأنصع بياضاً من زبد أمواج البحر، ليست زهرة أذن الفأر بأكثر زرقة من انعكاسات السماء على الأمواج. وهذه الأمواج ذاتها تروح وتجيء آخذة أحياناً لون الرمال الذهبية، تاركة عليها أحياناً لوناً وردياً سرعان ما يخبو، وهذه الصخور التي كانت منذ برهة سوداء أصبحت تلمع كالماس. . . كل هذه الألوان تختلط وتتفرق لتختلط مرة أخرى وفقاً لحركة الشمس مع الماء والهواء. . لكن هذه المياه ذات الألوان المتعددة تفقد في قبضة اليد كل ألوانها بدون أن تتغير. كل شيء يخدع ولا خداع هناك. يجب أن يصحو العقل، ويتنبه فلا وقت هنا للاعتقاد[١].

إن هذا الوصف الممتزج بالشعر والألوان والأضواء هو وصف وجود العالم الخارجي، فهذا العالم الطبيعي مزدان بخيال الفنان أو الشاعر نراه يبرز لنا في المقدمة الرائعة لكتابه «الأفكار والعصور» عندما يختلط فيها أساطير عصر اليونان بهدير موج البحر ورمال الشاطىء، فتستيقظ أفكار الفلسفة الحائرة من مكامنها تسأل عن الوجود والعدم والتغير وغيرها من مفاهيم فلسفية.

فماذا يرى ألان في الفكر؟ هل هو الوجود الخارجي للعالم بكل ما فيه من محسوسات وبكل مميزاته؟

إن اللقاء الدائم بين الشعر والفكر عند ألان، هو اللقاء الدائم بين الأسلوب والموضوع، أسلوب الأديب، وموضوع الفيلسوف أسلوب الخيال والألوان والإبداع، وموضوع العالم المادي الخارجي. إن الاتحاد والإنسجام القائم بين الأسلوب وموضوع الفكر، هو مؤشر على نجاح كل من الفيلسوف والكاتب معاً، ويتضح لنا من دراسة فلسفة ألان. أنه يتميز بثلاث سمات كان لها أعظم الأثر على فلسفته برمتها. وهذه السمات الثلاث هي طبيعته المتقدة، وكراهيته للغباء، وميله للاستقلال وقد أجمع علماء النفس على وجود الطبيعة

(١) Alain: **Saisons de l'esprit**. Ed N R F Paris 1941 p 78

المتقدمة عندما بحثوا في موضوع السمات الشخصية، كانت الطبيعة المتقدة أحد صفات ألان. فرغم حرصه الشديد على إخفاء حياته الخاصة وتحفظه الواضح بيد أننا نستشف ثمة اندفاعات عاطفية جامحة من بين أعماله ويكفي قراءة كتاب «مغامرات قلب» Les Aventures du Coeur شاهداً على أن الاندفاع وتأجج العاطفة قد نتجا عن الاحتكاك بالتجربة المباشرة ففي عام ١٩٥٤ نشرت جمعية أصدقاء ألان رسالة له ترجع إلى عام ١٩٠٧ يستشف منها تحرك عاطفته بالحب، يقول فيها: «إنني ألعب لعبة الشيطان وقد وجدت في هذا راحة نفسي التي فقدتها منذ فترة»[1].

ولكن ما هي علاقة العاطفة المتقدة بالطبيعة المتقدة؟

إن العلاقة وثيقة بين الطبيعة المتقدة في فلسفة ألان، والعاطفة الجياشة التي كان يندفع لها ويتحرق بأشواقها في حياته.

لقد تأثرت الفلسفة بالحياة، ودليل ذلك أنه كان حريصاً على البقاء متمتعاً بحريته وذكائه.

إن هذا المكان الذي احتلته العواطف المتقدة في فلسفة ألان هو ذاته المكان الذي شغلته هذه العواطف في حياته، لكن يبدو أنها كانت أكثر قسوة وصعوبة على نفسه في الواقع لحرصه الشديد على البقاء حراً وذكياً.

وفضلاً عن اتصافه باتقاد الطبيعة، فقد عرف بكراهيته للغباء فما هو المقصود بالغباء؟ ولماذا تجنبه ألان في حياته وفكره؟.

كان الغباء في تصوره هو تصديق الإنسان لذاته، فكان يخشاه وقد خلصه خوفه منه، ومن السذاجة من عقدة الطموح الزائد الذي لا يتحقق أو يحقق هدفه إلا بشريطة تصديق المرء لذاته ورغم ذلك «فلم يكن ألان كارهاً للمجتمع، والناس فهو لا يؤمن بالغباء العام، كما لا يعتقد في الشر الجماعي»[2] لقد كان

(١) Alain: **Les Aventures de Coeur**. Hartmann 1945. p 32.

(٢) Alain: **Histoire de mes pensées** [278.

أشد مايخشاه هو غباؤه وسذاجته الذاتية[1]، التي كان يأمل ألا تتشبس بشخصيته فتفقده لذة الحياة. وقد عاب على القادة والشخصيات التاريخية قصر نظرها، وولعها بالسلطة والشهرة، يقول عنهم: «لقد أقسمت دائماً ألا أمر بلحظات الغباء التي كان يمر بها الاسكندر وقيصر ونابليون»[2].

مما سبق يتضح لنا كراهية ألان للغباء والسذاجة، وولعه بالذكاء الذي كان التمسك به يمثل درجة عالية من القدرة والكمال. وفضلاً عن اتقاد الطبيعة، والميل للذكاء. كان الاستقلال والميل إلى الحرية من بين السمات الشخصية التي تميز بها، وقد توجت الإرادة الاستقلال والحرية. وكان ألان يتميز بقوة وصلابة أرادته، كما كان يزهو بقوته، وثبات عزيمته إلى جانب حركته السريعة التي تنم عن الحرية والانطلاق. يقول: ـ «لقد كانت الضغوط دافعاً قوياً لإيقاظ رد فعل قوي وناسف عندي يغير الموقف، ويعطل التفكير، وكان كل ما أخشاه من نفسي هو ذلك العنف الذي يسبق الغضب»[3].

ينوه ألان في هذه المذكرات إلى مقدار عزمه وصموده، وقوة شخصيته، وكل هذه الصفات تصب في الإرادة القوية التي كانت تنسحب على كل أجزاء فكره، ابتداء من إرادة حب الحياة، وإرادة السعادة، إرادة العمل والإبداع، وإرادة الحرية والاستقلال وانتهاء بإرادة ضبط النفس وكبت الملذات والمتع، واحترام العقل. ألا يمكن بعدما أفردناه من تفسير لشخصية وفكر ألان أن نعتبره فيلسوفاً صاحب مذهب وفكرة. متفرداً ومتميزاً ـ لقد كانت الفلسفة بالنسبة له لا تعني إعطاء تعريف جديد أو مفهوم مغاير لما تعارف عليه بقدر ما كانت تعني التركيز على سمة رئيسية من سمات الفلسفة أغفلها الجميع ويغفلونها دائماً، وهي فلسفة الحياة كالآخرين فإذا كان كل فيلسوف يعرّف المادة بطريقته الخاصة، ويضعُ مذهباً يحمل اسمه، فلا ينبغي علينا أن نتجاهل وجود فئة أخرى

---

(١) Ibid p.p 8. 9.

(٢) Ibid p 10.

(٣) Ibid p 13.

تحظى بلقب فيلسوف، وهي فئة متميزة عن العلماء والفنانين ورجال الدين. ومجمل القول «أن الطريقة الحقيقية لتكوين مفهوم للفلسفة هو التفكير في الفلاسفة السابقين»[1].

هل يعني ذلك أن تكون المعرفة بالفلسفة هي التأسي أو القدوة، ومعنى أن تكون فيلسوفاً يعني أنك تعرف أفكار الفلاسفة في زمن سابق ثم تنتهج منهجهم في الاحتكاك بالحياة. إن هذا يثير تساؤلاً هاماً عن معنى كلمة فيلسوف؟

إن الجميع يتفقون على أن المعرفة بالفيلسوف لا تتأتى عن طريق الرجوع إلى أعماله أو مؤلفاته، بل عن طريق ممارسة حياته التي يفترض فيها طريقة معينة للتفكير. فمثلاً يصبح فيلسوفاً من يصل بحكمته إلى مرحلة الهدوء النفسي، فيعيش سعيداً بسلوكه طريقة معقولة في الحياة. ولكن ما هي سمة الحياة المتزنة العاقلة؟

إنها ضرب من الحياة لا يعترض العواطف المتقدة التي تقوم في أساسها على تقدير سليم للحقائق ومن هنا كان تعريفها: ـ «تنطوي الفلسفة على أساس الفكر[2]، وتقيم بوضوح الخير والشر الذي ينظم الرغبات والطموحات والمخاوف والحسرات»[3] والمقصود بتقييم الخير والشر هنا هو معرفة مزدوجة بالأشياء من ناحية، وبالعواطف المتأججة من ناحية أخرى، يقصد بها أنها معرفة تجمع بين العقل والعاطفة وتخلق توازناً بينهما. وقيل أن نحدد شروط هذه

---

(١) Alain: Elements de philosophie p 15.

(٢) تعني كلمة الفلسفة عند آلان بمعناها الشائع والعام إشارة إلى كل ما هو أساسي في الفكر بمعنى أن الفلسفة إنما تنطوي على تركيز شديد للفكر لا يستبقى منه سوى عناصره الجوهرية أو الأساسية ويترك الأمور العرضية للبحث العلمي فهو ما تشتغل به بمناهجها المختلفة لأن هذه الأمور الحسية إنما تخضع للمقاييس الكمية وتبقى جوهر الفكرة وأساسياتها معنى خالصاً لا يدركه سوى عقل الفيلسوف أو حدسه.

(٣) Ibid p. 13.

المعرفة الفلسفية نبحث في غايتها فما هي الغاية من معرفة الفلسفة؟

إنها ليست الغاية التي يصبو إليها العالم، أو عالم التحليل النفسي في معمله. لكنها الغاية التي يرسمها الفيلسوف ذاته. والتي يسعى لها باستخدام معارفه وخبراته، وهكذا تصبح الفلسفة في نظر العامة Sens Commun هي «فن الحياة» un art de vivre.

ولما كانت الفلسفة هي فن الحياة الذي ينبع من ممارسة الفيلسوف لمعارفه وخبراته، وينتج عن احتكاكه بالحياة في خيرها وشرها؛ لهذا فقد ارتبطت عن كثب بالأخلاق. وأصبحت تهدف دائماً إلى مذهب ونظرية فيها(١).

وبذلك تصبح الفلسفة في ضوء معناها كفن للحياة بعيدة عن تأملاتها المجردة Spéculations abstraites التي تضعها في برج عاجي، وتقطع العلاقة بينها وبين مجابهة المشكلات المترتبة عليها. وهي في نفس الوقت تقترب من المباحث العملية مثل الأخلاق Morale والسياسة Politique فتتغلغل فيها تنميها وتحسم مشكلاتها، ولما كانت أغلب مشكلاتنا متعلقة إما بالأخلاق أو السياسة، كان للفلسفة دور هام وخطير.

وما جدوى الفلسفة البعيدة عن الواقع؟

وما فائدة المعرفة إذا انفصلت عن السلوك؟

وما قيمة المبادىء ما لم تتحول إلى سلوك عملي محسوس؟

كيف نتصرف ونسلك في ضوء المعرفة في حياتينا الخاصة والعامة إن الفلسفة هي طريق الوصول إلى التصرف والسلوك العملي وتدبير أمور الحياة الخاصة والعامة. لأن ذلك هو الهدف منها، بل جوهرها ذاته، أما الوصول إلى هذا الجوهر فيتم بطرق غير مباشرة، فنحن حينما نقرأ أفلاطون أو كانت مثلاً يمكننا أن نتساءل أين تأملاتهما من اهتماماتنا الحيوية الحالية؟ وألان هنا يشرح لنا بصورة مستمرة كيف نمر من الميتافيزيقا إلى الأخلاق إلى السياسة ثم إلى

(١) Ibid p. 13.

علم التربية. يقول في «قصة أفكاره»: - «في سبيل الوصول إلى دور الفلسفة في السياسة يقول كانت: - «. . . وفي ضوء النقد فإنه من المؤكد أن الاشتراكية كحزب مرتبطة بهذا الخطأ الأساسي ألا وهو الرغبة في الاتجاه من المفهوم إلى الوجود»[1]، فإذا ما تعرض في حديثه لأسطورة الكهف عند أفلاطون فإنه يستخلص منها مضامين ونتائج أخلاقية[2] Conclusion morales، وإذا ما هاجم بعض المذاهب الفلسفية مثل البرجسونية مثلاً، فإنما يهاجمها لأن في هجومه حماية للحياة والقيم من أن تخدش يقول في «تاريخ أفكاره» - «إن البرجسونيين يتقدمون وفي جعبتهم الكاثوليكية والاستبداد والحرب معاً. .»[3]، وفي مقدمة كتابه «الأفكار والعصور» يعرض ألان لمقدمة بديعة للأسطورة اليونانية لكي يخرج منها بالإشارة لبعض المفاهيم والأفكار الميتافيزيقية التي تمس جوهر الإنسان ووجوده مثل الحقيقة، والوجود، والتغير، والعدم وغيرها.

والحق إننا لا يمكن أن نجد نصاً واحداً لهذا الفيلسوف الإنسان إلا وينطوي على مضمون عملي سواء في الأخلاق، أو السياسة، أو التربية، ولذلك فإن فلسفته قد انغمست برمتها في قالب عملي عبر عنه في الأخلاق والسياسة والتربية. وربما تعدت هذه النزعة العملية الظاهرة في فكره إلى مجالات الأدب والفن والدين كذلك على ما سوف نرى فيما بعد.

٢ - الفلسفة أو فن الحياة:

مما سبق رأينا كيف تصور ألان الفلسفة العملية، وكيف أحلها محل الفلسفة النظرية التي تستند إلى التصورات والمفاهيم المجردة. وقد حاول تطبيقها في كل نص وكل كلمة كتبها، وفي مجالات متنوعة وماسة بحياة الإنسان كالأخلاق والسياسة والتربية والأدب والفن يقول ألان في «الأفكار»: - «لا يقف الرجال في مواقعهم إلا نادراً فالبعض منهم يلوذ بالأفكار الخالصة وبمحراب

(١) Alain: **Lettres sur Kant** p 61.

(٢) Alain: **Idées** p. 59.

(٣) Alain: **Histoire de mes pensées** p 91.

العقل، والبعض الآخر يعود مبكراً إلى العمل والحركة كما لو كان في حُلم الحقيقة فيه أشبه بالذكرى»[1].

ومن تحليل هذا النص يتضح لنا أنه يقسم المفكرين إلى ثلاث طوائف أحدهم وهي طائفة «الرجال» تثبت أحياناً على فكرها، وهي ما يعبر عنها مجازياً في النص بقوله: ـ لا يقف الرجال إلا نادراً في مواقعهم كرجال» أما الطائفتان التاليتان فأحدهما تتابع العقل الصرف، فتؤمن بالأفكار النظرية الخالصة، وتلوذ بها محتمية بمحراب العقل. أما الثانية فتسارع إلى العمل والحركة غير عابئة بالفكر التي تتصوره كحلم حقيقته أشبه بالذكرى. الطائفتان إذن متعارضتان. أما مصدر تعارضهما فهو الفكر الخالص، والعمل الدائب الصرف، وألان يعيب على الفريقين جنوحهما وتطرفهما. فالأول تغافل العمل وعزل نفسه في إطار الأفكار الخالصة فجهل ممارسة الحياة، وقصر عن خبرة التجربة، وانغلق داخل عالم الأفكار والتصورات المجردة، وفي تجاهل العمل والحياة والحركة نجد قصوراً كبيراً. أما الفريق الثاني فقد استبعد التأمل نهائياً، وأسرع للعمل والحركة والاحتكاك بالحياة، واعتبر الفكر كحلم حقيقته ذكري. وفي استبعاد التأمل والفكر ركود وآلية في العمل إن لم يكن عجز وموات.

ويبدو أن ألان كان يقصد بكلمة الذكرى إشارته إلى نظرية التذكر الأفلاطونية التي تعني رد المعرفة إلى فطرة الإنسان، وإرجاع سبب المعرفة المباشر إلى تذكر ما سبق أن عرفته النفس من قبل في عالم المثل. مما يؤيد موقف الفلسفة العقلية المثالية من المعرفة الفطرية.

خلاصة الأمر أن الفريقين مخطئين، وأن أولهما أي فريق الرجال هو صاحب الفلسفة ومؤسس الحكمة. هو الذي يمسك بطرفي العلم والعمل. الحكمة والممارسة ويحول النظر المجرد إلى عمل حي تدب فيه الحركة. فلا قيمة للنظر بدون عمل، ولا قيمة لفلسفة تقصر نفسها على مجرد الألفاظ

(١) Alain: Idées p 55.

والعبارات الجوفاء بدعوى المثالية أو الروحية أو غيرها. إن العمل في الحياة، والتأسي والقدوة، وسلوك الفعل المتزن المعقول، والاحتكاك بأعماق نفس الإنسان، ومعايشة أحلامه، وآماله ومخاوفه، وتطلعاته وإبداعاته هي الفلسفة أو «فن الحياة» كما يراها ألان.

٣ ـ أهمية العلم للفلسفة:

تبين لنا مما سبق أن الهدف من الفلسفة هو إدراك فن الحياة، لكن هذا الفن يجب أن يرتكز على تفكير عميق يكاد في ظاهره أن يعزلنا عن الحياة. والحقيقة غير ذلك فالحياة والعالم من حولنا يكونان شغلنا الشاغل. من ذلك نفهم أن العلم موجود بداخل كل فلسفة عملاً بالمبدأ القائل: «تبرز قيمة المعرفة للفيلسوف على قدر اقترانها بالحكمة»[١]. وهذا يشير إلى أهمية الوقوف على أسباب الأشياء، ومعرفة طبيعتها حتى يتسنى للإنسان أن يحيا حياة أفضل، فإن ما جاء به لوكريس Lucrèce من أفكار عن تخليص البشر من مخاوفهم التي لا جدوى منها هي إشارة إلى علم صحيح، وأفكار صحيحة تفترض أن الخوف والهلع من المعتقدات غير مجدي، وغير معقول، وأنه ينفث سمومه في حياتنا، ولا يمكن لغير العلم القضاء على مثل هذه الأفكار السامة والغير معقولة. يقول ألان في «حراس العقل الليليين» «... يجب علينا أن نحذو حذو أبيقور ولوكريس فنبحث في علم الطبيعة عن علاج ناجع لمثل هذه المعتقدات السفيهة التي لا تقوى إلا لجهلنا بأسبابها الحقيقية»[٢].

هكذا يصبح العلم شيئاً نفيساً بالنسبة للفلسفة ـ على حد قول ألان[٣] فما هي أهميته إذن بالنسبة لها؟.

يقول ألان أن فوائد العلم وفضله على الفلسفة كبير فهو الذي يحصننا ضد

(١) Alain: Elements de philosophie p 14.

(٢) Alain: Vigiles de l'esprit p 144.

(٣) Alain: Histoire de mes pensées p 146.

السفه، ويحمينا من مخاطر التسرع واللامبالاة، كما يحثنا على البحث عن البراهين والأدلة قبل إصدار الأحكام، ويقينا من التطرف والتعصب والاعتقاد في الخزعبلات. ويتساءل ألان بعد أن يشير إلى أهمية العلم في توجيه مسار الفلسفة هل يجب على الفيلسوف أن يكون عالماً؟ ويجيب بأنه ليس من الضروري أن يكون الفيلسوف عالماً كبيراً، فإن أكثر العلوم بساطة هي التي تشكل العقل والتفكير العلمي لأنها ليست غامضة وتتسم بالوضوح. إن أعمال المعاصرين المعقدة الغامضة تثير في نفوس القراء الدهشة أكثر من التعليم والفائدة. فليس من الضروري الإلمام بكل شيء وحشد الحقائق والمعلومات، فإن وجود المعرفة وقيمتها أهم بكثير من الكم. (وهنا يشير ألان إلى الاهتمام بالكيف لا بالكم) وأفضل أنواع المعرفة هي التي نصل إليها عن طريق الأسباب (العلل). فالفلسفة لذلك تنطوي على علم «لكن ليس بالضرورة أن يعرف الفيلسوف الكثير فالإحساس ببعض الصعوبات وحصر الأشياء المجهولة قد تكون وسيلة للحكمة. والمهم في الأمر هو أن يعرف الفيلسوف بدقة ما يصل إليه من معارف، وأن يحصل على ثمار بحثه بمجهوده الذاتي»[(١)].

أما الغاية التي نصبو إليها من الحكمة التي هي مزيج من الفلسفة والعلم فهي الوصول إلى عقل مستريح وحر، وهذا يتطلب منا أن نتعلم التمييز بين ما نعرف، وما نتخيل، وما نعتقد، وما نرى فليست المعارف هي مناط بحث الفيلسوف، فهو لا يقاس بمقدار إلمامه بها، أو حصوله على كم ضخم من معلوماتها، لكن يقاس بقدرته على الحكم والتمييز بين هذه المعارف التي تخلق فيه صفة الحكم والتمييز. «تكمن كل قوة الفيلسوف في القدرة على اتخاذ حكم وقرار حاسم وقاطع في مواجهة الموت، والمرض، والحلم والإحباط»[(٢)].

وعلى هذا النحو يحتل مفهوم الحكم والتمييز مركز الصدارة من فلسفة ألان، ولهذا فقد عرف الفيلسوف بقدرته على الحكم في الأمور والتمييز بينها.

---

(١) Alain: **Eléments de philosophie** p 13.

(٢) Ibid p 13.

ولما لا يكون الفيلسوف هو صاحب الحكم، ألم يكن الفلاسفة هم أصحاب الأحكام على كل شيء، ألم يكن الفلاسفة هم صناع الأمثال والحكمة، ألم يكونوا صناع القرارات في جميع ما يخص الإنسانية من مشكلات. إنهم: «هؤلاء الرجال غريبوا الأطوار الذين كانوا يصدرون الأحكام في شأن الملوك والسعادة والفضيلة والجريمة وحتى الآلهة ذاتها، وموجز القول يحكمون على كل شيء»[1].

فماذا تعني أحكام الفلاسفة؟.

ماذا يعني أن الفلاسفة يحكمون؟ يعني أنه لا مجال لمعرفة نسقية ترتكز على الحجج والبراهين، وهذا ما عبر عنه في مقال نشره في مجلة الميتافيزيقا والأخلاق وقال فيه بضرورة الحذر من النسق Systèmes[2].

الفلسفات اللانسقية (تعليق وتقييم).

أشرنا فيما سبق إلى فلسفة ألان اللانسقية. فما هو هذا الضرب من الفلسفات اللانسقية؟.

إنها الفلسفة التي تستبعد الأنساق حتى ولو كانت علمية جاهزة، لكنها مع ذلك تحاول أن تحتك بالجهد العقلي الإنساني عن طريق الحدس بالحياة سواءً في المجتمع أو الطبيعة وفيها يحاول الفيلسوف أن يحدس هذه الأمور التي يعانيها حدساً كلياً، وهذا المنهج لا يعبر عن مذهب مغلق بقدر ما يعطينا نوعاً من الفهم والإدراك للحياة التي نحياها، وللحرية وأبعادها، وكذلك لعوامل الضغط والمعاناة التي يعانيها الإنسان في المجتمع فضلاً عن البحث عن القيم العملية كالأخلاق والعدالة، والحرية والسياسة وغيرها. . . .

ويرى ألان أنه لكي يصبح الفيلسوف حكيماً لا ينبغي عليه أن يقيد فكره بنسق معين من الفكر فيصبح نوعاً من الأيديولوجيا الجامدة التي تتحكم بتعسف

(١) Ibid p 15.

(٢) Pascal. G: La pensée d'Alain.

في سلوكه مع الآخرين، بل يكون تعامله مع الواقع والحياة، نتيجة لتطور الأحداث والظروف، ومن هنا لا تصلح الفلسفات النسقية للتقابل مع الواقع المتحرك المتغير في اتجاه الزمان.

ولقد ظهرت هذه الفلسفات اللانسقية في خلال القرن التاسع عشر كرد فعل للتزمت التجريبي سواء في العلم أو الفلسفة مثل الفلسفة عند ماركس، وفي الاتجاه الروحي عند إميل بوترو وبيرجسون، ويلاحظ أن الوجودية قد انبثقت نتيجة لهذا التيار اللانسقي خاصة عند كيركجارد مروراً بهيدجر وسارتر وغيرهما من مفكري الوجودية، فالوجودية موقف لا نسقي يهتم بحرية الأنا فقط، ويجب ملاحظة أن ألان يختلف في اتجاهه نحو الحرية عن عامة الوجوديين إذا استثنينا سارتر في مرحلته الأخيرة[1]، لأنهم يعتقدون أن الآخرين جحيم لا يطاق L'autrui Sont Lénfer، وأن الأنا moi الموجودة هي صنو الحرية، فهي ليست الوجود العام الكلي، لكنها الوجود الخاص بالأنا، فالتفرد في الحرية هو الذي نعني به الحرية، لأن تجمع الأفراد يمكن أن يشكل ضغطاً على حرية الأنا، ومعنى ذلك أن المجتمع جحيم وعبث لا يطاق بالنسبة للقرار أو الحكم الاختياري للأنا، ولهذا تنبذ الوجودية فكرة المجتمع، وتراه سوط عذاب بالنسبة للفرد، وهي لذلك فردية لا نسقية، لا اجتماعية ولا أخلاقية. وعلى الرغم من عدم ذيوع صيت ألان في فرنسا إلا أن مساره الفكري كان يمثل

---

(١) كانت مرحلة سارتر الأخيرة مرحلة ثرية ومغايرة لفكره تماماً، ولكن لم يقدرها المؤرخون حق قدرها، فقد عاد سارتر في هذه المرحلة وارتمى في أحضان المجتمع، ورأى أن الوجودية حسب رؤيته لا يمكن أن تصلح إلا في مجتمع أرقى وأسمى من المجتمع الذي نعيش فيه، ولهذا فهو يؤجل مشروعه الوجودي إلى أن تتحقق في الإنسان روح التعاون والإخاء والغيرية والسلام الاجتماعي وذلك في كتابه نقد العقل الجدلي critique de la raison dialectique. وبذلك يتجه إلى نفس المعنى الذي لازت به الماركسية حينما انتهت إلى فكرة ذيول الدولة وصولاً إلى المجتمع الشيوعي، وهو مجتمع مثالي تسوده المحبة والإخاء وتمتنع فيه الرزائل وينتهي الصراع والعدوان وهذا هو نوع من الخيال أو الوهم الكبير.

نوعاً من التعديل للوجودية التقى معه فيها سارتر في النهاية.

ويعبر آلان عن موقف نقدي تجاه المذهب البيرجسوني باعتباره فكراً نسقياً متمثلاً في مذهب بيرجسون الذي عارضه تماماً لقيامه على العلم أولاً، وعلى العقل في حين أنه يتفق معه في أن العلم كثيراً ما يخطىء فيما يختص بالإنسان فهو يوجه نظره إلى الظاهرات الكيفية ويعتبرها كمية تخضع للمقاييس[1]. فما هي إذن صلة العلم بالفلسفة في تصور آلان. لقد كان على غير ما يرى بيرجسون يرى أن الفيلسوف ليس بحاجة إلى علم متعمق، فالعلم البسيط ممكن أن يدركه العقل بدون حاجة إلى معاناة، وهو يقصد بهذا أن التعامل مع الحياة أو إجادة فن الحياة لا يتطلب علماً عميقاً بقدر ما يتطلب حكمة عقلية كلية قائمة على بعض المبادىء العلمية البسيطة التي يدركها العقل، فالحكيم ليس في حاجة إلى أن يتعمق وأن يقيم الأدلة والبراهين على صحة الظواهر التي يكتشفها، والتي تعتبر الطبيعة كتاباً مفتوحاً له للكشف عنها، وهو هنا يستخدم العقل وأدوات الحس عن طريق التجربة والملاحظة لفهم مكنونات الطبيعة في حين أن الفيلسوف يكتفي ـ كما ذكرنا ـ بما لديه من بسائط العلوم لاستيعاب الواقع الماثل أمامه في نظرة كلية شاملة بدون التفاصيل التي يهتم بها العالم، وهذه النظرة الكلية الشاملة تكون عدته في حذق فن الحياة، وإجادة تسييرها كما ذكرنا.

وعلى الرغم من نقد آلان لمذهب بيرجسون إلا أننا نجده يتجنى عليه في ناحية اتجاهه النسقي الحدسي خاصة وقد كان لبيرجسون موقفين بالنسبة للمجتمع والحياة أحدهما يشير فيه إلى نظم مغلقة، أو حياة جامدة، فهناك جسم موضوع للتشريح جمدت فيه الحياة، وهناك دين تحكمه الشريعة، وأخلاق يحكمها القانون كأخلاق الواجب عند كانت، والآخر يشير فيه إلى وجود إنساني

(١) راجع كتاب بيرجسون المعطيات المباشر للشعور.

Essai sur les Données Immédiates de la Conscience, Henri Bergson, Librairie Félix Alcan, Paris 1930.

يحكمه الحدس فبينما يتمخض وجود إنساني بحكمة الحدس، ومجتمع د،يني وأخلاقي يكون الحدس فيه والإدراك المباشر أساساً لإدراكه كما هو الحال في الدين المفتوح أي التصرف، والأخلاق المفتوحة بلا إلزام قانوني فهما يتقابلان مع الحدس، ويعطينا النسق المفتوح صورة لإدراك الجسم الإنساني وهو يعمل أثناء سريان الدماء فيه في الحياة فهنا لا نستطيع أن ندركه وهو حي إلا بما نسميه بحدس الديمومة وننظر إليه باعتباره لحظة من لحظات السيال الحيوي أو الدفع الانبثاقي الحيوي أو الديمومة Durée، فما يسميه بيرجسون بحدس الديمومة هو حدس زماني للوجود أو للواقع وهو حي في امتلاكه الحيوي الكامل، فكأن بيرجسون يتفق مع ألان في هذا الاتجاه الحدسي لإدراك الواقع المعاش، وإذا كان بيرجسون يرى أن العقل برجماسي ونفعي، وقد اتفق مع وليم جيمس في هذا لأنه أداة المنفعة، ونحن نجني المنفعة عن طريق التقدم العلمي ومعرفتنا بالطبيعة، فإن الحدس هو أساس الإدراك الصحيح لأنه لا يقصد به المنفعة العملية. وهنا تكمن نقطة الخلاف بين الفيلسوفين رغم اتفاقهما في الظاهر فبينما يستخدم ألان الحدس والتعاطف مع الواقع لكي يبني فكرته عن فن الحياة بمعنى لكي يحكم صلته بالحياة العملية عليه أن يحصل المنفعة التامة من وراء ذلك، يرى بيرجسون أن الحدس ليس وسيلتنا للمنفعة بل للإدراك الخالص للحقائق الحية، أي للديمومة المطلقة، في حين يظل العقل هو أداتنا للمنفعة، وهذا هو التضارب الذي نجده بين كل من ألان وبيرجسون في هذا الصدد.

ومهما يكن من أمر فإن الوجودية وليست الروحية عند بيرجسون هي التي ألقت بظلالها على انتشار مذهب ألان الذي يعارض المذاهب النسقية، ويتجه بكل قوته نحو القضاء على آثار الهيجلية المادية أي الماركسية التي رغم وضعها للمذاهب الروحية في موضع حرج إلا أنها في الوقت ذاته قد أدت بالإنسان إلى أزمة انتفاء الحرية، واستعلاء الأنا الكلية عند الماركسيين.

وكذلك عند شوبنهور ونيتشه وكان من نتيجتها زيوع فكرة الحكم المطلق التي قضت على الأفكار الديمقراطية التي بشر بها في العصر الحديث روسو

والبرلمانيون الإنجليز، فكان المد الجرماني في ألمانيا والاتجاه الفاشستي عند موسيليني وفرانكو الذي مجدته المثالية وعلى رأسها كروتشه وألفرد زونبرج في ألمانيا، وكان لهذا التمجيد أثراً في خنق الحرية الفردية، حتى كاد أن يقضي نهائياً على الديمقراطية التي بزغت في أثينا في العصر القديم. وظلت تتأرجح بين اليمين واليسار وكادت تختفي تحت وطأة العسكرية الألمانية واليابانية في أواسط هذا القرن. فكان على الوجودية دور كبير في انتشال الإنسان من هذا القاع الذي تردى إليه ومن المحنة التي انتهى إليها، وهي إفلاسه الديمقراطي وضياع الحرية تماماً.

أقلق هذا المصير الإنساني الوجوديون وبعض العناصر الروحية فظهر الفكر الروحي لكي يعيد إلى الإنسان سيطرته على مصيره، ويخلي بينه وبين براثن الفكر المادي الماركسي، وظهرت الوجودية كذلك لكي تسير في اتجاه مباشر نحو تحرير الفرد بعيداً عن النسقية والديالكتيكية، وكل أنواع الصيغ الفلسفية التي عانى منها الإنسان فظهرت علامة واحدة وهي أن الفلسفة يجب أن تتقابل مع المجتمع، مع الواقع لكي تثريه، ولكي تحافظ على قيمه وأهمها قيم الحرية والعدالة، فضلاً عن العمل على تحقيق مصلحته ومنفعته العملية، فظهرت الفلسفات النفعية والبرجماسية لتحقيق هذه الغاية دون أن تجعل لها أساساً للانطلاق كالحرية مثلاً عند الوجوديين وعند ألان، وكفكرة الديمومة المطلقة كما هو الحال عند بيرجسون، لهذا كله كان حظ ألان في الانتشار قليلاً رغم أنه كان يعبر بعمق عن الاتجاهات والتيارات التي ينادي بها العصر دفاعاً عن وجود الإنسان الفرد والمجتمع وتحقيقاً لسعادة الإنسان باستخدام الذكاء الاجتماعي، وتحقيق حريته واستقلاله. ومعالجته مشكلاته، ورفع المعاناة عن كاهله، ولا يتأتى ذلك إلا بفهم الواقع فهماً جيداً، واستخدام فن الحياة لإسعاد البشرية.

٤ ـ ميتافيزيقا ألان بين النَسق والحكم:

مما سبق أشرنا إلى تحذير ألان من الانسياق للنسق فالذي يبنى أو يكون نسقاً يجتهد في ربط الأفكار بعضها بالبعض الآخر لإثباته، وهو في ذلك يعتبر الأفكار Idées أشياء Objets؛ لكن الأفكار ماهي إلا أدوات لفهم العالم فعمل العالم لا يقتصر على تكوين مجموعات متناسقة من الأفكار بقدر ما هو عمل لمعرفة الواقع بواسطة الأفكار ذاتها، ومن ثم فالنسق ما هي إلا وسائل أو طرق اقتـــــــــراب (Les Systèmes ne Sont Jamais que des moyens ou des appRoches)[1].

والغاية من كل نسق هو فهم شيء في العالم، لكن ينبغي علينا أن نحتاط من هذه النشوة الطبيعية التي تدفعنا إلى الرغبة في تفسير عدة أشياء بنفس الفروض[2]، فلو أننا افترضنا وجود نسق يفسر كل شيء فلن يكون هناك فكر ألبتة[3]، وإذا كان العقل النسقي Lésprit de Système يقيس الأشياء ويسعى إلى البرهنة عليها، محاولاً إثبات ضرورة قبول فرض ما لكونه النتيجة المنطقية لآخر ثم التثبت منه، فما هو إذن موقف الطبيعة أو الكون من كل هذه البراهين؟.

إن الكون يسخر منها، لأنه يغيرها ويلهو بها[4]. فالعلم لا يتقيد بالأفكار وثيقة الارتباط ببعضها البعض. ومن هنا كان الفكر الحقيقي لا يسعى إلى تعقل الأشياء، ومحاولة البرهنة عليها، وإنما يسعى إلى الحكم يقول ألان: «إن التفكير بمعنى الوزن هي مهنة، ووظيفة ومهمة الوزان لا الميزان» «Penser (peser) est Fonction de peseur, non Fonction de balance»[5].

والأمر لا يتطلب معرفة الحجة القوية والانسياق وراءها، أو أن نصبح

---

(١) Alain: **Histoire de mes pensées** 37

(٢) Ibid p 86.

(٣) Ibid.

(٤) Alain: **Entretiens au bord de la mer** (Recherch de L'entebdement) p 205.

(٥) Alain **Histoire de mes pensées** p 166.

أرقاء وعبيد للبراهين والأدلة. يقول: «إن العقل لا يصبح أكثر قوة حين يختفي وراء الأدلة بل يصبح قوياً لكونه في داخل هذه الأدلة، أو دافعاً لها على الدوام»[١].

إن البحث الدؤوب عن الأدلة يؤدي بنا إلى الشك؛ لأن الدليل يحتاج بدوره إلى برهان يثبته؛ وبالتالي فلا يمكن إقامة هذا البرهان أو إثبات شيء.

وكان لانيو قد سبق ألان في القول بالشك، وأن الشك بصورة ما هو الحق[٢] لأن العقل يكون حراً فالفكرة المثبوتة أو المبرهن عليها تصبح شيئاً، وتجعل من العقل ذاته شيئاً كذلك، وهذا أمر لا يخشى جانبه فإنه لا توجد حجة لا تقبل الدحض أو الرفض، وفي مقابل ذلك فالعقل ينطلق ويقرر بدون تواني، بدون انتظار للدلائل والبراهين وهو ما يسمى بالحكم. «فالحكم هو اتخاذ القرار بصورة سريعة لا ينتظر أن تشد أزره أدلة أو براهين إنه حسم لأمر بقرار شجاع»[٣].

والحكم هو الانحياز لجانب أو طرف Prendre Parti ولهذا مخاطرة Risques فهو يمكن أن يخطيء. ولعل ديكارت قد أصاب في قوله بأن الخطأ erreur هو ضريبة الحرية Liberté (حريتنا)، وبمعنى آخر فالحكم هو عمل الإرادة ومن ثم يمكننا القول: «إن الحكم هو ما يعلو ويفوق العلل raisons والأدلة Preuves، إنه الفضيلة[٤] Vertue».

٥ ـ المنهج عند ألان:

مما سبق يتبين لنا أن ألان لم يحاول كما فعل غيره من الفلاسفة أن يثبت أفكاره بالبراهين «لكنه كان يعرضها باعتبارها نظارات Lunettes تسمح برؤية

(١) Alain: **Elements de la philosophie** p 144.

(٢) Alain: **Histoire de mes pensées** p 168.

(٣) Alain: **Eléments de philosophie** p 221.

(٤) Alain: **propos de politique**, Ed Rieder Paris 1946 p 17.

أفضل للواقع réalité»[1] يقول ألان: «وللقارىء في هذه الحالة أن يقرر ما إذا كانت الرؤية أفضل بالنظارة أم أسوأ، وعندئذٍ سيتضح لي أمر هام هو أنه لا توجد حجة، أو علة، أو برهان يقنعنا بالفكرة الغامضة التي لا أستطيع أن أفهم شيئاً من خلالها، ومن ثم أستطيع القول بأن الأفكار التي تفسر لي العالم والإنسان لا تحتاج إلى براهين فيا لها من مفارقة Paradoxe هنا . . . «البرهان قرين الجهل».

. «La Preuve est La compagne de L'ignorance»[2]

إننا نبحث عن البرهان لصعوبة الرؤية، أي لصعوبة فهمنا للأشياء، ومهمة الفيلسوف إذن هي أن يجعل الآخرين يرون بوضوح ويسر، مهمته أن يكتشف وأن يُظهر.

فعلينا أن نكتشف العالم كما هو، والإنسان كما هو يقول ألان: «إن الأمر يقتضي أن نكتشف العالم كما هو، والإنسان كما هو»[3].

لقد استبعد ألان الاستبناطات المتلاحمة، كما استبعد الكلمات الدالة على الاستنتاجات مثل «إذن» و «لهذا السبب» و «أولاً» و «ثانياً» فقد اعتبرها مضللة وأدلة على الانهيار فما الذي لا يمكن إثباته؟؟![4].

وإذا كان على الإنسان أن يكتشف نفسه والعالم، فعليه أن يدركهما كما هما، وأن تكون رؤيته واضحة، وسوف تكون كذلك بدون شك؛ لأن الرؤى أو الأفكار الغامضة لا دليل على صحتها. وهنا تصبح الرؤية الأفضل من خلال ما هو موجود في العالم من أفكار لا تحتاج إلى براهين.

ولكن هل هناك ما يجعل الرؤية غامضة أو مبهمة؟ وما هي الأسباب التي تحول دون ذلك؟.

(١) Alain: **Le citoyen contre les pouvoirs** Ed. KRa. Paris 1949 p 148.

(٢) Alain: **Vigiles de l'esprit** p 80.

(٣) Alain: **Histoire de mes pensées** p 31.

(٤) Alain: **Propos de Litterature**

يرى ألان أن ما يعتم الرؤية ويحول دونها بل ويجعل الأفكار خاطئة هي الانفعالات والعواطف المتقدة. ومرجع ذلك هو اتحاد النفس والجسد، فعقل الإنسان مرتبط بالجسد وهذا يجعله منقسماً بين الذكاء intelligence، والإرادة Volonté، لكن الانفعالات تجعله يحيد عما هو حق Vrai، يقول ألان في هذه المناسبة: «. . . لم أر يوماً عقلاً مخطئاً، ولكني رأيت عواطف متأججة تخرج أكثر الناس عقلاً عن حدود المعقول»(١).

«Je n'ai Point vu d'esprit Faux, mais J'ai vu des passions vives qui
. Font déraisonner même l'esprit Le mieux assis»

ويجد موقف ألان في الصلة بين العقل والعاطفة وجه شبه مع نفس الموقف الديكارتي منه، فمناط الأخلاق عند الأخير كانت هي ضبط النفس وتبرئتها من العاطفة والانفعال، ومقياس صحة الحكم واستقامة الذهن مردها التغلب على الانفعالات والعواطف.

وقد عبر ديكارت عن مبادئه الأخلاقية هذه في مؤلفاته، «رسالة الانفعالات» و «مقال في المنهج».

وألان يعتقد على نحو ما ذهب ديكارت أن الإنسان يخطىء بسبب انفعالاته فيفقد بذلك هدوء النفس La paix de L'âme، لكن التفكير في الانفعالات والعواطف أو في أسبابها ونتائجها هي جزء لا يتجزأ من التفكير، والتأمل الفلسفي الذي يقود إلى الحكمة؛ ولهذا فلا غرو أن يكون عنوان ألان لأول عمل فلسفي له هو «واحد وثمانون فصلاً عن العقل والعاطفة» ثم يضيف بعد التعريف بكلمة الفلسفة تفصيلات أخرى بقوله: ـ «إذا ما فصلنا وشرحنا هذه الكلمة نجد حقلاً واسعاً تملؤه الأشواك، وهذه الأشواك هي معرفة الانفعالات وأسبابها(٢).

(١) Alain: Minerve ou de la Sagesse. Ed. poul Hartmann, Paris. 1940. p 110.
(٢) Alain: Elements de pholosophie p 13

٦ ـ أهمية علم النفس للفلسفة:

من خلال دراسة ألان للصلة بين علم النفس والجسد، أو بين العقل وما ينتج عن الجسد من انفعالات، نراه يعطي اهتماماً كبيراً لدراسة علم النفس ذلك العلم الذي يبحث في «معرفة الانفعالات وأسبابها». ومن ثم يعد علم النفس جزءاً هاماً من أجزاء الفلسفة، وخاصة علم النفس الفسيولوجي Psycho-Physiologie ما دامت أهواؤنا تابعة لحركات وسكنات أجسادنا، ومن جهة أخرى سيكون لعلم النفس صلة وثيقة بالأخلاق التي تؤسسه وتصبح غايته في ذات الوقت؛ ومن هنا يمكننا تفسير سبب تسمية ألان بالكاتب الأخلاقي Moraliste بالمعنى المصطلح عليه لهذه الكلمة في القرن السابع عشر أي العالم النفسي الذي يستخلص قواعد وأسس الأخلاق من ملاحظته للسلوك والطبيعة الإنسانية، ورغم ذلك فلا يمكن أن ندرج ألان ضمن علماء النفس لمجرد أنه أولى موضوع الانفعالات والعاطفة اهتماماً في فلسفته ذلك لكونه فيلسوفاً في المحل الأول، فمهما عظمت مكانة التأملات النفسية Reflexions Psychologiques في أعمال. إلا أنه يجب أن ينظر إليها في إطار الأعمال الكاملة له. ولما لا ينظر إلى علم النفس من خلال الفلسفة، ألم يشر ألان في مقدمة كتابه «عناصر الفلسفة» إلى أن علم النفس جزء من الفلسفة؛ لأنه يدرس الانفعالات والعواطف التي كان يسميها (بالأشواك)، وإذا كانت الأخلاق على صلة وثيقة بمبحث علم النفس، فهي في حد ذاتها غاية الفلسفة، ومناط السلوك الفاضل الذي يسعى إليه الفيلسوف من تأمله العقلي؛ ولهذا لا يمكن لباحث أن يفصل بين الفلسفة وفروعها مثل علم النفس والأخلاق، وهنا فقول «رجل أخلاقي» أياً ما كان معناها إنما هو معنى ينطبق على الفيلسوف في جانباً منه مما يدل على الترابط بين أجزاء فلسفة ألان أو فن الحياة عنده والتي كانت تنصب في سؤال هام يطرح نفسه دائماً، وهو كيف يمكن اكتساب القدرة على الحكم السليم، أي كيف يمكن أن يصبح المرء فيلسوفاً.

٧ ـ مكانة العقل والتأمل من فلسفة ألان:

اتبع ألان المنهج التأملي réflexive (الاستبطاني) على نحو ما مارسه لانيو الذي كان يقول: «إن الإنسان الذي يفكر مرة واحدة يغير حياته كلية؛ لأنه من المستحيل ألا يتغلغل هذا التفكير إلى أعماق حياته»(١) وعلى نحو ما ذهب لانيو يقـول ألان: ـ «إن التفكير هو الحركة النقدية التي خلافاً لكل المعارف تعود إلى مصدرها لتجعله حكيماً أكثر من ذي قبل»(٢).

«On applle réflexion ce movement Critique qui, de toutes les Connaissances revient touours à celui qui les formes, en vue de le rendre plus sage».

وهكذا يصبح التفكير هو العودة إلى الذات، هو الصعود مما يفعله الإنسان إلى ماهيته، هو المعرفة الأكبر بطبيعة الذات والوعي بقدرتها.

إن معرفة الفرد بعقله ومتطلباته تغير من مجرى حياته برمتها، فلا يعيش كما كان من قبل تحصيل المعرفة. إن الإنسان هو العقل، أو بمعنى آخر فالعقل سمة الإنسان أو هو عمله وصنيعه، هو ـ بعبارة أخرى ـ وظيفته إنه الوظيفة الخاصة بالإنسان»(٣).

ودور الفلسفة هو تذكير الإنسان بكرامته بإظهار كيفية كونه عقلاً، وفي ضوء احترام العقل وتبجيله لم يكن لانيو في حاجة إلى الحديث عن الأخلاق، فعندما يرتفع التفكير بالإنسان إلى معرفته بذاته تظهر أمامه الواجبات المنوطة به، يقول ألان للانيو: ـ «أليست الأخلاق يا معلمي أن ننقذ هذه القدرة على التفكير، وألا نخضعها لشيء أو نهينها بتحذيرها»(٤)؟

إن ذلك العقل الحاكم الأعظم الذي اكتشفه لانيو في تحليله للمعرفة يظهر

---

(١) Lagneau: Célèbres leçons. p.u.F Paris p 214.

(٢) Alain: Eléments de philosophie p.p 14, 15.

(٣) Alain: Histoire de mes pensées p 132

(٤) Alain: Souvenirs Concermant Jules Langeau p 58

في أقل الملاحظات شأناً بصورته الكاملة، كأن يلاحظ المرء مثلاً علبة طباشير، أو محبرة أو غير ذلك. ولم يغفل ألان هذه التحليلات وفاءاً منه لأستاذه غير أنه قد جعل منهجه الاستبطاني التأملي يمتد إلى عدة مجالات أخرى في محاولة منه لإيجاد العقل من خلال مجالات الفن، والدين، واللغة، وآثار كبار الفلاسفة والحكماء، فكل ما يصدر عن الإنسان لا بد وأن يحمل منه أثراً.

لقد كان تفكير ألان في الدين لا يهدف التأييد أو المعارضة، كان هدفه هو التوصل إلى سبب اعتناق الفرد لهذه العقيدة أو تلك، وقد اكتشف من خلال كل الأديان شيئاً مؤكداً واحداً عن العقل هو: ـ «أن الدين هو الاعتقاد عن إرادة، وبدون أدلة، وأحياناً يكون اعتقاداً غير متفق مع الأدلة الموجودة بوجود العقل في كل المظاهر، وهو لا يبدو وراء المظاهر، وإنما بداخلها لمن يعرف كيف يقرأ التاريخ»[1].

٨ ـ فلسفة العقل:

تعد فلسفة ألان برمتها فلسفة عقل، وهي تهدف إلى إيقاظ الإنسان وتنبيهه إلى فكرة كونه عقلاً. ولو أننا ألقينا نظرة على مؤلفاته بصفة عامة لوجدناها مع تنوعها خاضعة للعقل ففي «حديث عن الدين» و «مقدمات في علم الأساطير» و «الآلهة» وهي مؤلفات خاصة بالدين تجدها غير منفصلة عن فلسفته العقلية. وكذلك مؤلفاته في الفنون. «كمقدمات في علم الجمال» و «نسق الفنون الجميلة» نجدها تتأثر بالتيار العقلي حيث يضع الإنسان في أعماله الأشكال الخاصة به[2]، وهكذا انسحب إيمان ألان بالعقل والإرادة على سائر أجزاء فلسفته.

إن فكرة الإنسان بصفته عقلاً لا يمكن أن تتجاهل الموسيقى، أو الرسم، أو تعدد الآلهة، أو المسيحية، فالتفكير هنا يكتشف العقل أثناء عمله، كما

(١) Alain: **Propos sur la Religion**, Ed. Reider Paris 1924. p 19.

(٢) Alain: **Histoire de mes pensées** p 227.

يكتشفه وهو في العالم، وهو في الجسد، وفي كل حالاته.

٩ ـ اللغة وفلسفة العقل:

وكان لاهتمام ألان بالعقل الأثر البالغ في اهتمامه باللغة Langue وساعدته مهنته كأديب على التفكير فيها، واعتبر هذا الاهتمام سمة مميزة لمنهجه.

ففي مقدمة كتابه «عناصر الفلسفة» كتب ألان وهو يفكر في طلابه يقول: ـ «إن التحليل المباشر للكلمات المستعملة يسمح دائماً بمعالجة أي موضوع»(١). وقد اهتم ألان أثناء تدريسه بإعطاء أهمية وأولوية كبرى لمفردات اللغة فقد كان يعتقد أن «الأفكار توجد في الكلمات»(٢).

فاللغة عنده أداة Instrument- Outil ولا توجد فكرة يمكن نقلها أو التعبير عنها بالكلمات. يقول ألان في أحاديث: ـ «إن المعرفة هي تركيب وتوفيق المشاعر التي نحسها مع اللغة المتعارف عليها، ومالم يمكن التعبير عنه لا يكون شيئاً بعد، والإنسان حتى مع تفكيره وحده، يفكر مع الجميع وللجميع(٣).

«Connaitre, c'est a juster les impressions qui nous sont proppres à la langue Commune; Ce qui n'est pas Communicable n'est encore rien; même un homme qui pense tout seul pense avec tous et pour tous».

ويذهب ألان إلى أننا ندرك أن الانتقاء الطبيعي Séllection naturelle غالباً ما يقود Conduit الأدوات Outils إلى الاستعمال الأمثل، فالأخطاء تحذف نفسها بنفسها وما يثبت صلاحيته يبقى. ويبدو أن اللغة ليست بمنأى عن هذا القانون، وهذا يعني أن الفكر الإنساني برمته قد عبر عنه بالكلمات، وكل ما يتطلبه الأمر هو اكتشاف ذلك بالتفكير. يقول ألان: ـ «. . . إن من يفهم كل كلمات لغته يفهم بقدر كاف»(٤).

---

(١) Alain: **Eléments de philosophie** p 11.

(٢) Ibid: p 156.

(٣) Alain: **propos** p 34.

(٤) Alain: **Propos sur la Religion** p 85.

«Qui Comprendrait tous les mots de sa Langue, et selon le commun ussge Saurait assez»

حقيقة أن الإنسان أحياناً ما يتحدث بدون إدراك لما يقول لكن أثناء التفكير يمكن من جهة أخرى أن يقيس كلماته ويزن[1] مداها وبذلك «تتحدد قوة المفكر في معرفة ما يجب قوله» ولما كانت الصلة وثيقة إذن بين التفكير والكلمات فقد كانت أسهل الكلمات لا تستوعب بدون تفكير

يقول ألان: ـ «من أكثر الأمور صعوبة أن يقول الإنسان وهو يفكر ما يقوله جميع الناس بدون تفكير»[2].

ويرى ألان أنه يجب أن يطلق على من يدرس كبار الكتاب والمؤلفين «حارس الإنسانيات أو العلوم الإنسانية» ولا توجد إنسانيات معاصرة[3] فالإنسانية كما يرى كونت تخلق إنساناً واحداً لا نستطيع حياله التفرقة بين الماضي والحاضر. والإنسان لا يظهر إلا في تاريخ الأفكار، فتاريخ الفلسفة هو في النهاية الفلسفة كلها.

وما نجده لدى الفلاسفة والروائيين والشعراء هو ذاته ما نجده في الفنون والأديان، هو العقل على اختلاف صوره وتعدد أسمائه «قل العقل الإنساني إن شئت، أو العقل المطلق أو العقل الإلهي فكلها شيء واحد»[4].

وهكذا نرى أنه مهما تعددت الطرق التي يسلكها التفكير الفلسفي فإنه يصل إلى لفظ واحد فالفيلسوف هو ذلك الذي يدرك أنه عقل أي إنسان.

على هذا النحو العقلي الإنساني ينتهي هذا المجمل عن فلسفة ألان المثالية. وسوف نورد في الخاتمة تعليقاً وتقييماً لفلسفته في ضوء اتجاهاته

(١) Alain: **Propos de Litérature** p 58

(٢) Alain: **Histoire de mes pensées** p 77

(٣) Alain: **Propos sur l'éducation,** p 131 éd Rieder 1932

(٤) Alain **Histoire de mes pensées**

العامة نحو مذاهب الفلسفة المثالية تارة والموضوعية تارة أخرى، والبرجماسية التي برزت من خلال فلسفته ويرجع تعدد هذه الاتجاهات عنده إلى ظروف عصره، ومعاصرته للحربين، وإحساسه بمحنة الإنسان المعاصر.

تعليق وتقييم:

تشير فلسفة اللغة عند ألان وصلتها بالعقل. إلى اشتمال فلسفته على جملة آراء متناثرة تعتبر صدى لتباين الآراء واختلافها في عصره، فهو من ناحية يؤمن بتطبيق فكرة الانتخاب الطبيعي في مجال علم اللغة، بعد أن طبقها داروين والتطوريين في مجال علم الأحياء، وفي نظره تعتبر اللغة الجماعية أي اللغة المشتركة بين أفراد شعب من الشعوب ذات طابع عام، أو كأنها كائن يتطور، وأنه مهما كانت الأخطاء التي تحدث في هذه اللغة فإن تطورها يمحي هذه الأخطاء بالتدريج، ويبقى منها ما هو أكثر صحة ونفعاً لأفراد المجتمع الذين يتكلمون بها. وعلامة هذا النفع هو اتساق هذه اللغة مع ممارسة فن الحياة، فنجد أن المحصلة الأخيرة وهي فن الحياة هي التي تتحكم في النهاية في صحة سير اللغة، وبقاء ما هو سلمي وصحيح منها، ويبدو أيضاً أن ألان قد تأثر بالمباحث اللغوية التي كانت في صميم الوضعية المنطقية منذ كارناب في هذا العصر إلى فتنجشتين حيث اعتبرت اللغة رموزاً للمعاني الفلسفية، فلم تصبح في ذاتها فلسفة أو علماً بقدر ما أصبحت مجرد حروف مركبة ترمز إلى هذه المعاني، وبقدر ما نستطيع تعمق فهم هذه الكلمات في لغة ما، بقدر ما نستطيع الوصول إلى المعاني المستوعبة الكافية في نطاقها. وهذا يعني أن تفكيرنا إنما يقوم أساساً على استخدام أدوات وهي الألفاظ والتراكيب اللغوية، وهذه مسألة كانت موضوع بحث منذ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين.

أما موقفه من التاريخ والمعاصرة فإنه يشبه الموقف الذي سنجده فيما بعد عند ليفي ستروس وميشيل فوكوه من دعاة البنائية) الذين يرون أن كل تاريخ هو

معاصر، وإننا لا يمكن أن ننظر في التاريخ القديم بعين المؤرخ القديم بل ننظر إليه بمظار المؤرخ الحديث المعاصر، فكل عصر ينطوي على نوع من المعاصرة الخاصة بإحداثه يسميها البنائيون بالابستيمية Epistémè أي وحدة المعرفة في ذلك العصر، وألان يرى هنا أنه يجب أن ينظر إلى كل الإنسانيات نظرة معاصرة فلا توجد في فلسفته فلسفة قديمة أو وسيطة نبحثها بل نتناولها بأسلوب معاصر فهي إذن معاصرة، لأنها توضع تحت بساط البحث المعاصر. وربما كان ألان يريد الإشارة إلى أن العقل الإنساني واحد ولكن المشاعر واللغة تختلف من عصر إلى آخر، ولهذا فإن المعاصرة لا تأتي من نسق العقل وحده بقدر ما تتداخل فيها عوامل زمانية أخرى مثل تطور اللغة والمشاعر. ولعلنا ندرك في نهاية هذا البحث أنه يتناول فكرة العقل بطريقة عامة فيرى أن العقل الذي يتكلم عنه هو نفسه الذي يتكلم عنه جميع الفلاسفة والشعراء، وهو كذلك ما نجده في الفنون والآداب وفي الأديان كذلك، وهو يقول أنه هو العقل الإنساني أو المطلق، ثم ينتهي إلى القول بأنه أيضاً العقل الإلهي، ومع ذلك يستدرك فيقول أنه مهما كان أمره فهو عقل إنساني، أي عقل البطل أما إشارته إلى العقل الإلهي فهو يريد بها التلويح بقوة في مواجهة القائلين بالعقل الإلهي في الأديان، فكأنه يقول أنكم مهما منجدتم في العقل الإلهي مع أنه من مكونات الله أو الألوهية فإنه رغم هذا وبالصفة التي تصفونه بها ليس سوى عقل إنساني وبعبارة أخرى كأنه يقول: مهما أجهدتم أنفسكم في الاستدلال على وجود العقل الإلهي فلن تتكشف محصلة استدلالاتكم إلا عن عقل إنساني.

رابعــا
الأدب والكلمة

اهتم ألان بالأدب اهتماماً كبيراً، بل يجوز لنا أن نقول أنه كان منغمساً في عصره في هذا التيار، وتشهد أعماله ومؤلفاته على ولعه بالأدب والأدباء. كما تبرز اهتماماته بالجوانب الأدبية من خلال تشجيعه على الثقافة الأدبية من خلال الكتابة الجيدة، أو القراءة السليمة. ولقد حظي الكتاب باهتمام كبير منه لما له من أهمية بالغة في تسيير حركة الثقافة، وتنمية المدارك والمعارف فالكتاب هو معين الأفكار السليمة التي تنظم جنون وعشوائية التصورات. ولذا فيجب أن يكون في متناول الجميع، وهنا فإنه يشير إلى أهمية طبعه ونسخه وتوزيعه. والكتاب علامة على فكر كاتبه وأثراً تاريخياً فكرياً خالداً ففيه فكرة ثابتة لا تتغير مهما تغيرت أفكار من يقرأها، ومهما تعددت الرؤى إليها. وهنا تصبح الفكرة خالدة خلود التراث[1]. وقد لاحظ كونت هذه الفكرة فصرح بأن الإنسان يصبح محامياً وقاضياً في آن واحد عندما يصبح مع نفسه أنها لحظة الوعي[2] Le Moment de La Conscience التي تلتف حولها جميع المعاني الجميلة، فنحن لا نثبت الذات إلا في الحديث إليها، أو معرفة مكنوناتها، وقد لاحظ ذلك الكثيرون من الأفلاطونيين فذهبوا إلى أن أفكارنا إن هي إلا حديث أو مونولوج monologue مع الذات يبدأ وينتهي معنا. فأصحاب العقول الناضجة هم أصحاب الرؤى الفكرية، الذين يتحاورون مع ذواتهم، فيمنحون الفكر الثبات

---

(١) Alain: **Propos de Litterature** p 36.

(٢) Ibid.

والخلود ويجسدونه في الكلمة المعقولة التي لا تتأثر بالآراء الخارجية، وهم يختلفون عن هؤلاء الذين ينساقون وراء مشاعرهم وعواطفهم ولا يجعلون للفكر مكاناً في عقولهم[1].

وبناءً على ما تقدم ينبغي علينا الالتزام بالفكر، والثقة في كلمة العقل والإصغاء إليها كما لو كانت مقدسة ومبجلة Un Oracle[2] تساعدنا على ذلك الذاكرة فهي مخزن معارفنا ومعلوماتنا، التي تستقر فيها ثقافتنا، وهي التي تنبهنا إلى مسار الفكر العقلي[3].

ويرى ألان في ضوء ما سبق أن الفكرة ملك المفكر، أي ملك صاحبها، لأن الحوار الحاصل بين النفس وأفكارها العقلية لا ينتهي إلى أكثر مما تراه هي في ذاتها في أفكارها، وعلى الإنسان عندئذٍ أن يعرف أن الفكرة مردودة إلى صاحبها أو مبتدعها، وليس لها قيمة تذكر في حد ذاتها، فالأفكار هي العقول والعقول هم البشر، يقول ألان في هذا الصدد:

نحن لا ننظر إلى الفكرة في حد ذاتها، أي باعتبارها «فكرة» لكننا ننظر إليها من خلال الشبيه (الإنسان)، وهنا فإنها لا تصبح فكرة الفكرة، بل فكرة الإنسان (المفكر)[4] وهكذا فلا قيمة ولا مدلول للفكرة ما لم تعبر عنها الكلمة Mot وبالتالي لا إحساس بها ولا جمهور. ولكي تنمو الكلمة ينبغي مقاومة صعوبة التفكير. وهذا يعني مقاومة الانفعالات والعواطف يقول ألان: «للكلمة أهميتها، فمن الضروري صياغة الشعر لكي نبني المدن، أما التغلب على صعوبة الفكر فلا يتأتى إلا بمقاومة الانفعال والعاطفة»[5].

---

(١) Alain: Les Idées et les âges. Gallimard 1927 p 254.

(٢) يقصد بهذه الكلمة المعنى القوي للتقديس والتبجيل، لأنها تشير إلى نداء أو صوت الآلهة عند اليونان. وكان لصوت أو نداء الآلهة سمة التقديس والتبجيل.

(٣) Alain: Les Idées et les Ages, p 253.

(٤) Ibid p 144.

(٥) Ibid p 256.

وهكذا يحاول ألان أن يلقي الضوء على العقل والمفكر عندما يقرن الفكرة بالمفكر، واعتباره الحوار بين النفس وأفكارها هو حوار لإثبات رؤيتها الخاصة إنما يؤكد على أهمية الإنسان المفكر، فالفكرة لا قيمة لها في حد ذاتها ما لم تقترن بعقل المفكر الإنسان الذي يصيغها ويجسدها حسب رؤيته العقلية الخاصة.

ويتحدث ألان عن أهمية الحكم والأمثال القديمة التي تنمي خبرة الإنسان وتكسبه دراية بالواقع الأخلاقي. فالأمثال المأثورة تردنا إلى النص الحقيقي، وتغلب على صياغتها الصورة الفنية، وهي أيضاً تعد مقياساً لتفكير الإنسان السليم، كما تثري الخيال وتجدده ونحن في العادة نستحسن الشاعر الذي ينادي بتنظيم الفكر(١). وتعد مسألة الكتابة هي المقدمة الضرورية لتنظيم الفكر يقول ألان: «عندما بلغ تولستوي tolstoi سن العشرين كان يعرف أمرين هامين في الفكر هما: الجدول والكراسة، وكانت الأفكار تأتي بعد ذلك. إن عملية الكتابة تبدو أكثر ملائمة لتنظيم أفكارنا المضطربة، كما تضفي عليها التماسك والصلابة»(٢).

الأسلوب:

كان ألان رغم تنوع كتاباته أميل إلى كتابة الأقوال والأحاديث فأصبحت بمثابة أسلوبه Style في الكتابة، وقد تشابه هذا الشكل الذي استراح إليه مع قواعد نظم الشعر، كما اتفق مع بعض مفكري عصره وخاصة ڤاليري Valéry في الاعتقاد بعدم وجود فن بدون قواعد مقننة واضحة. ومن ثم فقد كان يجلس يومياً إلى أوراقه ملتزماً بالكتابة في موضوع خطط له مسبقاً. يقول ألان: «كانت الشروط التي فرضتها على نفسي تحول دون التفكير في القارىء، كما تحول كذلك دون إضافة فكرة هنا وفكرة هناك كما يحدث عادة عند الكتابة بصورة

(١) Alain: Les Idées et les Ages, Gallimard 1927 p 256.

(٢) Alain: propos de Litterature p 32.

طبيعية بدون الخوف من نفاذ الورق. وكانت مهنة التدريس قد غرست في طبع الإضافة وفتح الأقواس والخروج منها إلى أقواس أخرى. أما هنا فلا سبيل إلى الانتقال من حديث إلى آخر. ويتراءى لي وأنا أدنو من نهاية ما أكتبه العديد من الأفكار التي تسعى إلى ترسيخ الفكرة الرئيسية وهي كلها أفكار تبدو أنها مكبوتة في داخلي، وترغب عند الكتابة في الخروج من مكمنها. وقد تكون الاستعارة أو المجاز mètaphores طريقة لتأجيل ظهور مشكلة أخرى. والخط الذي نسطره يحوي في طياته الكثير من المعاني الغير منطوقة والتي رغم ذلك تكون وثيقة الصلة بما هو مكتوب صراحة. من هنا ينشأ ضرب من الشعر Poésie وضرب من القوة في آن واحد»[١].

وهكذا يرى ألان أن الكتابة وفق هذه الشروط لا تعني إيضاح لفكرة مكونة من قبل. فحين تسبق الفكرة الكلمات يصبح الأسلوب سطحياً وضعيفاً.

٢ ـ أهمية الفكرة في الأدب:

للفكرة أهميتها التي لا تدحض في صياغة الموضوع الأدبي. ومثلما يقول بلزاك بأنه لا يجب على الرسامين أن يفكروا إلا والفرشاة في يدهم[٢]، يرى ألان أنه لا يمكن أن تصاغ الأفكار إلا والقلم بين الأنامل. ثم يشرح بعد ذلك تطور ميلاد العمل الأدنى أو العمل الفني، فيذهب إلى أنه قبل الكتابة لا نملك إلا الاستغراق في الأحلام التي تهيء المادة الأساسية للفكرة المقدمة فتثرى الفكرة عن طريق تداعي الأفكار (المعاني) assaociations d'idées وبعد ذلك يضيق الكاتب ويشرع في الكتابة. ويعد فن التحضير art de préparations الذي يشير إليه ألان فناً مجهولاً بالنسبة للكثيرين يقول عنه:

«. . . أما عن نفسي فكثيراً ما كنت أضع عنواناً فوق فراغ، لكني كنت أملؤه بعد ذلك يغمرني اطمئنان الكاتب، فأنا أعلم أنه ما من حجر يوضع لبناء

(١) Alain: Histoire de mes pensées p 100.

(٢) Alain: avec Balzac Ed N. R. F 1939. p 62.

حائط إلا ويتطلب الأمر وضع التالي له»[1]. وهكذا تتوارد الأفكار وتنتظم في ذهن الكاتب، وبالتالي في الكتابة أو الحديث الذي يقارنه بالسونيته[2] Sonnet في الشعر، فهو يسعى إلى خط نهائي يماثلها في التكوين، فنحن نرى أن آخر سطور الحديث غالباً ما تنطوي على الفكرة الرئيسية فيه، في حين تظل جميع التأملات السابقة على هذه الفكرة رغم ما تحمله من قيمة ذاتية في سعي دائب لإبراز المعنى الأخير والتحضير له. وربما يشوب هذه الطريقة شيئاً من الغموض. ويرى ألان أنه لتوضيح هذا الأمر يجدر بنا أن نعطي مثالاً للحديث الأول من المجموعة التي كتبت عام ١٩٢٠، ففي هذا الحديث يبدأ ألان في وصف دقيق لحديقة نباتات، ويعقب الوصف بعض الملاحظات بشأن كيفية مواجهة الحيوانات، للعواصف، ثم يتدرج الحديث حتى يصل إلى الإنسان، واختتم ألان فجأة سطوره بعد ذلك قائلاً: «لقد ذكرتني جميع هذه الكائنات غير العاملة بالانقسام الحقيقي للإنسان الذي يفكر في كل شيء، ولا تأخذ ذاته اهتماماً كبيراً في هذا التفكير»[3].

ومما هو جدير بالملاحظة أن نقطة البداية لأي موضوع، أو المحرك الرئيسي له غالباً ما تكون حادثاً عارضاً، فهو إما حدث، أو ذكرى، أو لقاء. ونادراً ما يكون هذا المحرك ما تعارفنا على تسميته بالفكرة، أما الأفكار فإنها تأتي في المرحلة التالية، وكثيراً ما تبدو بعيدة كل البعد عن مسبباتها.

٣ ـ الهجوم والتناقض أداتان لتنبيه القارىء:

يذهب ألان في معرض حديثه عن الأدب إلى أهمية الانتباه للقارىء أثناء القراءة، ويرى أن ذلك يتأتى من لعبتين يستخدمهما الكاتب أثناء كتابته هما لعبة الهجوم، ولعبة التناقض. والهجوم من جانب الكاتب يكون غالباً حاداً وخاطفاً

(١) Alain: **Histoire de mes idées p 198.**

(٢) السونيته: قصيدة تتكون من ١٤ بيتاً.

(٣) **Histoire de mes Idées p 99**
Alain: **Propos I p 14**

لتنبيه القارىء، أما التناقض فإنه يشحذ الذهن ويوقظه من غفلته ويهيئه لتقبل الفكرة واستيعابها. ويعطي لنا ألان بعض الأمثلة في هذا الصدد مثل:

«مدير الشرطة هو أكثر الناس سعادة» أو أن «أكثر الكتب غباءاً هو كتاب إقليدس الشهير في الهندسة» أو «أننا غالباً ما نثور على الله كما لو كنا نعتقد في وجوده، وكذلك عبارة: «يتساءل الفنان كيف يجرؤ الناس على إنجاب الأطفال».

٤ ـ الأدب أمل وسعادة:

يدعو ألان إلى أسلوب أدبي مليء بالأمل والسعادة. بل وبالدعابة كذلك، وتعتبر الدعابة أكثر وضوحاً في الأحاديث، ولا يحول دونها، وقلمه أي موضوعات جادة أو حزينة، ويحكي ألان للإشارة إلى أسلوب الدعابة قصة عسكرية يروي فيها: أنه في معركة «مارن» كانت المدفعية تسد الثغرات، وقد سمعت قصة ملازم أول تمزقت ساقاه في هذا السلاح. كان قائده المعتوه قد وضع السرية في مكان مرتفع ظاهر للعين، هكذا كانوا جميعاً يفعلون، ثم ذهب هو على بعد مائتي متر خلفهم واستقر في خندق يتصل منه بأفراد السرية تليفونياً ليحثهم على القتال، وكانت هذه المساندة المعنوية ضرورية للغاية فقوات العدو كانت تتخذ منهم في ذلك الوقت هدفاً لطلقاتها. وعندما فقد الملازم نصف قواته طلب من قائده أن يأذن له بالتراجع قليلاً ليختفي عن الأنظار، وليتمكن من تصويب أفضل، وجاءه الرد بالبقاء في مكانه امتثالاً لأوامر «جوفر» الذي يرى أن الموت في الموقع هو الأفضل. . وقضيت السرية نحبها، وتوقفت قوات العدو عن إطلاق النيران بعد ذلك. وهذا مثال لغباء القيادة وهناك الآلاف من الأمثلة. فما الذي يمكن أن يصدر عن حفرة أو هوة في الأرض؟ ما الذي يمكن أن يفكر فيه خندق أو ثقب؟.

ولن يندهش القارىء لبقية القصة، فقد امتدحت القيادة العليا في عبارات رائعة شجاعة وتضحية هذا القائد الذي لولا صموده ما استقر خط الدفاع على

هذه الصورة. كانت الجثث مسجاة على الأرض تتطلع إلى السماء، ولم يكن أحد ليلتفت إليها بعد ما كرهت الثقوب والحفر والخنادق؛ لقد فكرت في فلسفتها ورأت أنها فلسفة قوية»[١].

على الرغم من المضمون الإنساني لهذه القصة الذي يعكس آثار الحرب المدمرة على الإنسان، إلا أن طابع التهكم والسخرية يظهران فيها بصورة واضحة، وهذا التهكم لا يدل على قسوة بقدر ما يدل على رغبته القوية في عدم إلقاء الخطب حينما يتعلق الأمر بآلام الآخرين أو الذات؛ وقد شارك ألان الكاتب كالوتيلد ديفو إيمانه بالعبارة القائلة: «ليس من اللائق بنفس عظيمة أن تنقل قلقها إلى المحيطين بها». وقد رفض ألان فكرة تقاسم الكاتب أحزانه مع قرائه، فالرجل الحزين هو إنسان عاجز عن التفكير، لذا كان ألان يبدو دائماً مرحاً في كتاباته يسعى جاهداً إلى تخليص ذهن القارىء من تلك الضغوط التي تحد حركته عندما يواجه موضوعاً جاداً، والفلاسفة المحترفون في رأي ألان يبذلون جهداً كافياً لإغلاق باب البهجة أمام كل من يسعى إلى المعرفة حائلين بذلك بينه وبين التفكير؛ أما ألان فيرى أن انبساط أسارير القارىء يجعله أكثر قابلية لتلقي المعرفة وفهمها. وهذا ما يؤيده علم النفس الفسيولوجي من أن الشخص السليم بدنياً والمهيء نفسياً يكون على استعداد لتلقي الفكر، ومن ناحية أخرى يرى ألان أن فكرة الانتباه واليقظة التي تتوفر للقارىء لا تأتيه إلا إذا توفرت له الاستعدادات الجسمية والنفسية، فتهيئة القارىء لاستيعاب فكرة صعبة تقتضي إعداد الجسم بطريقة مناسبة، وهذا هو الدور الذي يلعبه الأسلوب المرح. وفضلاً عن أهمية الأسلوب المرح في نقل الأفكار وفي سرعة استيعابها. يرى ألان «أن الغاية من الحديث هي المطلب الأول للموضوع وأن اصطناع الأدب، والتكلف الزائد فيه يشتت معناه ويضعفه عندما يطغى الشكل على المضمون Contenu ولتعلم أن رجال الفكر يمكنهم اختصار مستقبل أفكارك في ثلاثة سطور»[٢].

(١) Alain: mars ou la Guerre Jugées Ed N. R. F 1936 p 117, 118.

(٢) Alain: Histoirs de mes pensées p 172

وانسحب اهتمام آلان باللغة على مجال الأدب، كما انسحب من قبل على مجال الفلسفة. فقد ركز دائماً على الاهتمام بها كما أعجب بثراء معاني بعض الكلمات. ومن أمثلة ثراء بعض المعاني يقول آلان: «كان العريف شارتيبه يسعد حين يطلق على الجنود لفظ «الرجال» في مواجهة الضباط[1]، كما كان الديمقراطي يجد بحق أن كلمة شعب تعني في وقت واحد كل المواطنين، وهذه المجموعة من المواطنين التي تمتهن العمل اليدوي[2]، وقد أشار آلان إلى أن كلمة «قلب» باعتبارها تعني الشجاعة والإحساس، أو تصل الأولى بالثانية[3]، وقد حاول كذلك أن يستخلص المعاني المختلفة لكلمة عقل[4] التي كانت تعني كل فلسفته الإنسانية، كما شرح كذلك سبب القول بأن الإنسان خطاء[5].

إن الكتاب والشعراء أساقفة اللغة، وعملهم الأساسي هو وصف الإنسان، وظروف معيشته بدقة متناهية، فلا غرو أن يجد آلان هذه الأفكار عند هوراس Horace وبلزاك Balzac وڤاليري Valéry كما وجدها من قبل عند أفلاطون وديكارت. فالحق أن الكتاب والشعراء هم أول وآخر من يتقن فن معرفة الذات[6].

«Les poètes et les romanciers sont les premiers et derniers maitres dans L'art de se connaître».

وتبين لنا بعض أعمال آلان مثل «عن بلزاك» أو «الجنية الصغيرة» كيف تنطوي الرواية أو القصيدة على الأفكار، والحق أن ثراء الأعمال الأدبية لا يظهر بمجرد كتابة النص وتفسير كلماته، لكن الوصول إلى كنوزه يقتضي معاودة

---

(١) Alain: **Propos sur L'Esthétique**, De style, p. u.f. paris 1949 85 -86.

(٢) Ibid p 205.

(٣) Alain: **Les idées et les Ages** p 244.

(٤) Alain: **Humanité** p 219.

(٥) Alain: **propos sur L'Education**, Ed Rieder, paris 1932 p 131.

(٦) Alain. **Histoire de mes pensées** p 268

القراءة المرة تلو الأخرى حتى تصبح هذه الأعمال مألوفة للنفس[1].

والقاعدة الهامة للفلاسفة والكتاب والشعراء على حد سواء هي ضرورة الوصول إلى حد الإعجاب أولاً. فالثقافة تعبد وتبتل وهي عبادة الإنسان، وكما يقول أوجست كونت علينا أن نثق في هؤلاء الكتاب الذين يأتون إلينا يحف بهم موكب المعجبين لأنهم يمثلون الإنسان الحقيقي.

إن كبار الكتاب مثلهم مثل المرآة التي يمكن للإنسان أن يرى فيها نفسه إنساناً والإعجاب هو أفضل وأقصر الطرق لتكوين العقل»[2] وذلك يرجع إلى حاجة الإنسان إلى نماذج تفوقه حتى يبقى في مكانه فهو إذا لم يطمح إلى الكمال سقط في هوة أكثر عمقاً، لذا يعد الإعجاب ظاهرة صحية.

ويمكننا القول أنه بصورة ما تعد الأسطورة أكثر صدقاً من التاريخ لأنها تظهر الإنسانية في صورتها الحقيقية، وأن الوجود التاريخي يشوه إلى حد ما من هذه الحقائق. وفي ضوء صدق الأسطورة نلمس إتجاهاً وجودياً واضحاً. فالأسطورة تمثل حكاية أو قصة تتبدى فيها الأعمال والقدرات وصراع القوى في الطبيعة ذاتها أو بين الطبيعة والإنسان، وقد امتزجت محاولة فهمها بعاطفته ووجدانه الحي، ووضعته في مواجهة حتمية مع مصيره في مواجهة الموت أو العدم، وهكذا تنطوي دراسة الأسطورة القديمة على إشارات رمزية واضحة لفكر وجودي يبحث في نفس الإنسان، وخوالجها، وعواطفها، وانفعالاتها من خلال تحليل الشكل الرمزي للأسطورة.

وفي ضوء ما سبق نرى أن مثل هذا المنهج يرفض النقد والتفنيد فدحض الحجة بالحجة لا يفيد شيئاً بجانب الفهم يقول ألان: «. . . إذا ما فهمنا كنا في غير حاجة إلى النقد، وأني لأثق أن الأمر بهذه الصورة عند كل الكتاب الذين يستحقون أن نقرأ لهم. . بهذا الجهد الدؤوب الذي أسميه ورعاً نصل إلى

(١) Alain: **propos sur L'Esthétique**, De style, p.u.f Paris 1949 p. 58.

(٢) Alain: **Eléments de philosophie** p 222.

الاحتكاك بالإنسانية الحقيقية حيث تتصل كل الأشياء ببعضها البعض وحيث توجد حلول لكل شيء، وحيث لا توجد إلا الأفكار الجديرة بالإعجاب»[1]

وقبل أن نغلق صفحة الأدب عند ألان يجدر بنا أن نشير إلى أهمية الجرأة والحماسة التي تميز بها في نجاح أعماله الأدبية. فقد كره التسلط بكل أنواعه، كما كره الرقابة وكبت الحرية، ويحكى أنه رفض كتابة مقالات في جريدة العمل الأدبي ـ التي طلبت تعاونه معها بعد الحرب ـ بعد أن حذفت بعض أجزاء من مقاله الذي كان يصدر يومياً، وفضلاً عن ذلك فقد رفض أن تخضع مسودات أعماله للرقابة، ولم يكن يكترث بالنقد فقد اعتاد الحرية وتمتع بها، فكان يكتب كل ما يراه هو لا ما يراه الآخرون، وكان يحسم أموره دائماً بالتمسك بشجاعته يقول:

«... لقد صممت على استرداد أنفاسي وإثبات شجاعتي عند لقاء الساخرين ممن يحيطون بي لأني لم أجد من بين العقول الطموحة إلا متهكمين ينتظرون أن أفقد شجاعتي التي يصبح من ينال منها في تصوري ـ مهما علا شأنه ـ كأنه لم يكن»[2].

وهكذا كان ألان جريئاً في كتاباته الأدبية مثلما كان في فلسفته، فقد كانت تتفجر فيه دائماً الرغبة المطلقة في الحرية تدفعها ثورة شديدة ضد الظلم مهما كان نوعه أو حجمه»[3].

---

(١) Alain: **Histoire de mes pensées** p 84.

(٢) Ibid. p 104.

(٣) Alain: **Propos**. propos II p 15.

خامسا

الفن والصناعة

تمهيد:

ارتبط الفن عند ألان بالواقع وبالعقل الإنساني على نحو ما ارتبطت الفلسفة والأدب به من قبل، ولن نغالي إذ نقول أن فلسفته في الفن قد وضعته ضمن فلاسفة الفن المعاصرين الذين نادوا باتجاه جديد مخالف للاتجاهات السابقة عليه.

وإذا كان تاريخ الفن المعاصر قد كشف لنا عن عباقرة فنانين أمثال بندتوكروتشه الإيطالي (١٨٦٦ ـ ١٩٥٢) Croc, Bendet to، وجورج سانتيانا الأمريكي (١٨٦٣ ـ ١٩٥٢) Santayana, George، وجون ديوي الإنجليزي (١٨٥٩ ـ ١٩٥٢) Dewey. John ربطوا جميعاً بين الفن والإلهام (الحلم)، واعتبروا الأعمال الفنية محصلة اجتماع الحلم بالموهبة الفنية، فإن ألان وسيرا على درب فلسفته الإنسانية العقلية ينطلق من فكرة جديدة، وهي فكرة الابتكار فيربط بين الفن، والصناعة، وربما أن عمل الفنان أو تحقق العمل الفني ذاته هو المضمون الحقيقي للفن الذي يضفي عليه صفة الإبداع والابتكار. بهذا المضمون الجديد للعمل الفني ينحو ألان نحواً جديداً في هذا المجال، ونحن نعلم أن الاتجاهات الجمالية السابقة عليه كانت تميل إلى الأخذ بفكرة الإلهام والحلم، فنجد كروتشه مثلاً يحذو في فلسفته الجمالية حذو هيجل، فالفكر هو الحقيقة والعكس صحيح، والفن عنده حدس وعيان خالص، وإدراك مباشر

لحقيقة الظاهـرة الجمالية. أما جورج سانتيانا فيعتبر الفن ضرباً من ضروب الجمال، فيغفل فلسفة الفن، ويوثق الصلة بين الخبرة الجمالية وخبرة الإنسان العادية، فالخبرة الجمالية وثيقة الصلة بالحياة ويستحيل عزلها عن الواقع الحي، ولهذا ظلت ظاهرة الجمال موضوعاً تشترك فيه علوم كثيرة، فليس الجمال علماً قائماً بذاته، لكن العلم الخاص بالجمال والانسجام الذي يتحقق للإنسان عندما يتكيف مع الواقع ويعيشه في لذة وسعادة، وذهب جون ديوي التجريبي إلى تفسير الظاهرة الجمالية باللجوء إلى الخبرة العادية. لأنها لا يمكن أن تفهم إلا من خلال تحليل خبراتنا العادية، ومن ثم اتسم الفن في تصوره بنزعة تجريبية مستمدة من الحياة والخبرة.

ومن بين فلاسفة الفن من فصل بين العمل والفنان، أو بين الظاهرة الجمالية والذات مثل ريمون بابيه (١٨٩٨ ـ ١٩٥٩) Raymond Bayer الذي حاول تأسيس علم علمي موضوعي للجمال؛ واعتبر العمل الفني هو الوحدة الحقيقية التي تفسر الظاهرة الجمالية، فأعرض عن الذات في تحليله لحقيقة هذا العمل، وفصل بين الذات المنتجة له، وبين واقعه الفني لكي يدرسه معزولاً حتى يصل إلى طريقة صناعته أو ابتكاره.

وكان شارل لالو (١٨٧٧ ـ ١٩٥٣) Charles-Lalo قد أشار إلى الاحتفاظ بمفهوم القيمة الجمالية في حد ذاتها. في حين أشار إيتين سوريو (١٨٥٢ ـ ١٩٢٦) Etienne Souriau إلى فكرة الشيء ورأى أن الفن إن هو إلا نشاط إبداعي يتجه أساساً نحو خلق أشياء، والصورة لا تختلف عن حقيقة الشيء لأنها ذاته فالشيء هو الصورة.

وهكذا اختلفت تصورات الفلاسفة حول ماهية العمل الفني وكيف يتحقق؟ وهل تكمن حقيقته في مخيلة الفنان، في إلهامه، أم في أحلام يقظته، هل توجد في شطحات خياله، أم توجد في داخل العمل المتجسد. وإذا كانت هذه الحقيقة توجد في الخيال، فهل هي محض فكرة، أم أنها عمل وجهد

وصناعة. باعتبارها تتجسد داخل العمل نفسه؟.

إن ألان يتجه إلى تفسير العمل الفني بالصناعة والابتكار وهما لا يقومان إلا على العمل والجهد، ولا لعمل وجهد بغير فكرة معقولة تحركه وتغيره وتبدع فيه. إن الفنان هو الصانع، العبقري، المبتكر، ومعنى ذلك أنه ليس الشخص الحالم، الغارق في شطحات خياله وأوهامه وأحلام يقظته.

خلاصة القول في فلسفة الفن هي «الفكرة»، فالأفكار تتزاحم في عقل الفنان، وتدفعه إلى اجتياز عالم المادة الجامد، وتطويعه، وتحقيق العمل الفني هذه الفكرة التي برزت واضحة منذ بداية فلسفته، فقد بدت في الفلسفة باعتبارها أساس [illegible] [illegible] مدخل إليها. كما لعبت دوراً أساسياً **في مجال الأدب** [illegible]

و[illegible] [illegible] [illegible] فلسفته **في الفن من خلالها أثناء عرض الموضوعات التالية:**

١ ـ الفن والواقع.
٢ ـ الطبيعة هي المدرسة الأولى للفنان.
٣ ـ الموضوع والفكرة.
٤ ـ الواقع والممكن (إرادة الفنان).
٥ ـ الموضوع والمادة أساس نجاح العمل الفني.
٦ ـ الفكرة بين العمل الصناعي والعمل الفني (الحلم والابتكار).
٧ ـ سمات شخصية الفنان.
٨ ـ تصنيف الفنون.
٩ ـ الفن والأخلاق.
(أ) الجمال والأخلاق (الجميل والأخلاقي).
(ب) الجميل والملائم.
(جـ) الجمال والحق.

(د) الفن والتطهر.

خاتمة

١ ـ الفن والواقع.

الفن عند ألان لا يعني الخروج على الواقع؛ لأن في ذلك جنوح إلى الأحلام والخيال وهما من العوامل التي لا تساعد وحدها على بناء العمل الفني، فالواقع عند ألان هو الفني، والفني هو العودة إلى ما هو واقعي، ففي أعماق المادة، وفي أعماق الواقع يكمن سحر العمل الفني[١] ولا يتطلب ذلك أكثر من فن الفنان وعمله. واجتهاده في سؤال المادة، وشغفه بالبحث في الطبيعة، والدراسة الموضوعية والواقعية لموضوع العمل الفني هي مناط بحث الفنان الذي يبدو كصانع لفنه وليس كحالم أو متوهم له.

٢ ـ الطبيعة هي المدرسة الأولى للفنان:

لما كان ألان مؤمناً بالواقع في صياغة الأعمال الفنية، فقد اعتبر أن الطبيعة Nature هي المدرسة الأولى للفنان. لكن هل يعني ذلك أن تصبح مهمة الفنان هي النقل حرفياً منها؟.

إنه يجيب بالنفي لأن معنى ذلك أنه يسكت صوت عقله، ويوقف نشاطه وجهده. والفن Art نشاط وجهد، عمل وابتكار، هو فاعلية حرة للفنان، وليس خضوعاً للطبيعة أو تعبد للمادة أو الواقع. وحرية الفنان هي إرادته، واحترامه لقواعد فنه بتنظيمها. وتعد الحرفة metière هي اللغة التي بفضلها يستطيع الفنان أن يعرف نظام الأشياء الجامد الصارم، كما يعرف قواعد الموضوع كذلك، ولذلك فإن قيمة الحرفة تكمن في انطوائها على النشاط الفني المتجسد في موضوع خارجي واقعي متحقق[٢].

---

(١) Alain. **Vingt Leçons sur les Beaux-Arts** Paris. Gallimard 1931 pp. 39 - 40 - 41.

(٢) Alain: **Propose sur L'Esthétique**. p.u.f Paris 1949 p 94.

ولما كانت الطبيعة لازمة للفن لكونها تمثل مادته، كان ينبغي على الفنان أن يتأملها، ويدرس نظامها، ويحاول تنظيمها حتى يتسنى له الكشف عن الجديد فيها. فليس من الضروري العودة إلى الفكر والعقل فحسب فيما يتعلق بالإبداع الفني، وإنما المهم هو تنظيم العالم الخارجي (الطبيعة أو المادة) فتنظيم الطبيعة ينبغي أن ينبع من الإنسان على حد قول الفيلسوف الفرنسي أوجست كونت[1] (يحذو ألان حذو كونت فينادي بتنظيم الخارج في ضوء الداخل Règle Le dedans sur le dehors» ولكن لما كانت الطبيعة هي المدرسة الأولى للفنان وعليه أن يتأملها فهل يعني ذلك أنها تكون جميلة دائماً؟.

يجيب ألان بأنها ليست كذلك دائماً، بل لعلها لا تبدو جميلة إلا بتدخل الإنسان الفنان الصانع الذي يقهر مادية الطبيعة Matériel فإن قاعدة الجمال Règle du beau لا تبدو في الطبيعة بقدر ما تبدو في العمل، وهي تظل في العمل ذاته تمثل إبداعه ورونقه[2].

فالصبغة الجمالية لا تبدو في العمل ما لم يكن متحدداً، واضح المعالم، له خصائص ثابتة دائمة. وترتبط إرادة الفنان عن كثب بجهده في العمل الفني، فهي التي تبدع وتحور وتغير وتخلق، وهي التي تواجه الموانع والعقبات، وتصطدم بالمادة الصماء الجامدة[3].

وهنا يشير ألان إلى إرادة الفنان، وهي ليست شيئاً جديداً في فكره. فقد انسحبت من قبل على ميتافيزيقاه وحكمته فالإرادة، والفكر هما أساس فلسفة ألان برمتها، فهي التي تخلق الإنسان الحكيم، والأديب، والفنان العبقري.

---

(١) Alain: Vingt Leçons sur **les Beaux-Arts**, Paris Gallimard 1931 p 39, **Système de Beaux-Arts** ch, VI. De La puissance propre de L'objet-p 32.

(٢) Alain: **Les Système de Beaux - Arts** Gallimard, Paris. 1926. p 27.

(٣) Ibid.

٣ ـ الموضوع والفكرة:

يقودنا موضوع الفن والواقع ومدى اتصالهما الوثيق عند ألان، وكذلك الطبيعة التي اعتبرها المدرسة الأولى للفنان إلى عرض موقفه من الموضوع والفكرة. فما هو موقفه من الإبداع الفني؟ في ضوء الموضوع والفكرة؟.

إن ألان يعتبر أن النشاط الفني الإبداعي قائم في ظل الموضوع المتحقق، وليس في ظل الفكرة التي تتصور في ذهن الفنان الحالم، يقول عن القدرة الخاصة بالموضوع: «إن الفنان الذي يصنع بيده مثل صانع الفخار Potier، أو النجار menuisier، أو عامل البناء maçon إنما يعمل على إظهار الموضوع بصورة أدق وأجمل. كما أنه يكون قادراً على إنهاء الخرافات وأحلام اليقظة reverie، ولهذا تصبح الصنعة اليدوية التي تصنعها يده في الموضوع من عناصر زينته، وهكذا تخول يد الفنان المادة الخام إلى مادة مرنة matier flexible، وتصنع الجمال beauté في الأشياء الجامدة»[١].

والموضوع لا يتحقق إلا في وجود المادة التي تبرز إبداع الفنان في العمل الفني، كما تشهد على قيمة ابتكاره. ومشقة عمله. فقانون الابتكار البشري يعني أنه لا يمكن اختراع شيء إلا بالجهد والعمل[٢].

وعلى هذا النحو يصبح الموضوع وما يترتب عليه من صنعة وابتكار وجهد هو أساس نجاح العمل الفني.

والتركيز على الموضوع عند ألان لا يعني نبذ الفكرة برمتها، لكنه يعني أن تكون متصلة بصميم الموضوع حتى تظل واضحة وخالدة في مشاعر وتفكير الجماهير من المتذوقين مثل فني بيتهوڤن وجوته[٣]. والفكرة التي تتصل بموضوع العمل هي فكرة عقلية منظمة له ومبدعة فيه، وليست محض خيال أو

(١) Alain: Systéme de Beaux - Arts. p 33

(٢) Ibid.

(٣) Alain: **Propos de Litterature** Paris Hartmann. Editeur 1934.

عاطفة، لأن العواطف دائماً ما تقود إلى الخطأ والعشوائية، فالإنسان العاطفي هو شخص يتخيل ويتذكر في حالات الأرق والانتظار، ومن ثم كانت لعبة الخيال imagination خطيرة[1]، لكن تأمل الطبيعة والتركيز في الموضوع وتنظيمه إنما يستند إلى إيقاع شعري يقضي على الخرافة، ويُثبت أفكار (الموضوعات) بقانون معين، وعلى هذا النحو تبدو الطبيعة جميلة في ظروف خاصة عندما يتأملها أصحاب العقول السوية، والإرادة القوية»[2] وهكذا يصبح العقل والنظام والإرادة هم أساس الإبداع الفني.

وخلاصة القول أن الإبداع الفني يتوقف على الموضوع الذي يحققه الفنان (الصانع)، وليس على مجرد الفكرة التي تتصور في ذهن الفنان الحالم. وهنا تأتي أهمية الواقع والطبيعة عند آلان.

٤ ـ الواقع والممكن (إرادة الفنان):

رأينا مما سبق إيمان آلان بالواقع، والطبيعة والموضوع فما هو إذن موقفه مما هو ممكن، وهل يستطيع الفنان أن يبني عالمه الفني على تصوراته وخيالاته التي تتعدى الواقع وتضرب صفحاً عن الطبيعة فتنأى عنها؟.

لقد انبثقت فلسفة الفن من الواقع، وخرجت من أحضان الطبيعة في صورة الابتكار لا المحاكاة، كما انصبت في قالب الموضوع الذي يمثل مضمون العمل الفني، فلا مكان للأحلام أو الخيال فمن الواقع إلى الإبداع تبدأ رحلة الفنان، وعلى الرغم من انطلاقته الصعبة من أرض الواقع الصلبة التي تستعصي على التغيير والتحوير السريع، إلا أنه بتركيزه في الموضوع، وتحليله لعناصره، وصياغته لشكله، وتكوينه لمادته، وفي مراحل جهده وصراعه مع المادة الخام ينفذ الفنان إلى قلب العلم الواقعي، لا إلى ما هو ممكن أو ما يمكن تحقيقه من هذا الواقع، بل إلى ما هو واقعي Réel، أي ما يمثل العمل الفني الكامل.

(١) Alain: Système de Beaux - Arts p 38.

(٢) Alain: Le Système de Beaux - Arts. ch VI, De la Puissance propre de L'objet p 33.

وهكذا يصبح العمل الفني الحقيقي هو العمل الواقعي، وليس الممكن possible، لكن الفنان الذي يجنح لتخيلاته لكي يحقق الممكن لا يصل إلى المستوى الفني الرفيع، ولا يصل لنفس جودة الفنان الصانع الذي يبدع ويصنع ويحقق الموضوع الواقعي الذي يبلوره الفنان من داخل الطبيعة، والواقع.

وتلعب الإرادة Volonté دوراً في خلق العمل الفني الواقعي «فالكل يعلم أنها لا تتجسد إلا من خلال العمل الذي تنبع منه، ونحن نصف ذلك الجهد الجبار الذي يخنقنا ويصيبنا بالشلل بالعاطفة Passion»[1] وعلى عكس العاطفة تقف الإرادة القوية في خدمة العمل الفني، فإنه بدون إرادة الفنان وصبره على عصيان المادة الجامدة لما تكون أو تحقق العمل الإبداعي.

٥ ـ الموضوع والمادة أساس نجاح العمل الفني:

إذا كان الموضوع الواقعي هو العمل الفني الحقيقي. فمن ثمة كانت مادة هذا العمل تمثل أهمية بالغة في تكوينه يقول ألان:

«من الثابت أن الإلهام inspiration لا يتجسد بدون مادة matière ولهذا كانت الفنون بحاجة إلى موضوع مادة للعمل الفني الذي يخلقه الفنان، فمن بين مواد العمل الفني يعتبر الموقع emplacement والحجارة pierres من مواد هذا العمل للمعماري architecte، وكتلة الرخام un bloc de marbre هي مادة عمل النحات sculpteur، أما الصوت cri فهو مادة الموسيقى musicien، والقصيدة thèse مادة الخطيب orateur، والفكرة idée هي مادة الكاتب écrivain، وهذه المواد مناسبة لموضوع العمل الفني عند الفنان الذي يصبح الملهم والمؤلف في ذات الوقت. ولذلك فإنه يولع بالموضوع لا بنزواته الخاصة المقرونة بالأحلام والخيال Fantaisie»[2].

من خلال قراءة نص ألان نجد أن كل فن من الفنون يرتبط بمادة معينة

(١) Ibid: Essai sur le style p 338

(٢) Alain: Système des Beaux - Arts. ch VII de lamatière p 35.

يتعلق بها ويكون مشروطاً بطبيعتها، فالمادة هي مدرسة الفنان التي يتعلم منها. فهي التي تعلمه الصبر والاجتهاد وتكشف له عن المقاومة والتمرد، وكذلك مقاومة شيطان الإبداع. يقول ألان: يظل العمل الفني خالداً في المشاعر والتفكير باعتباره دلالة أو رمز sign نتج عن الجهد والعرق. إن الكلمات هي مادة الشعر وصياغتها هو الذي يعطي القصيدة جمالها وروعتها فالعمل والصناعة والجهد هما أساس النجاح في فن الشعر، وغيره من الفنون(١).

٦ ـ الفكرة بين العمل الصناعي والعمل الفني (الحلم والابتكار):

يقيم ألان تفرقة حاسمة بين العملين الصناعي والفني في ضوء مكانة الفكرة وأولويتها بالنسبة للعملين «فيرى أن الصنعة (الحرفة) والإلهام متلازمان لا نستطيع أن نميزهما. ويجب أن نلاحظ أن السهولة facilité تساعد الصانع artisan لكنها تضر بالفنان لأن الفكرة تسبق وتنظم العمل، وهذه هي الصناعة industrie فالعمل كثيراً ما يتغير ويتعدل ويتحسن نتيجة لتغيير الفكرة، وهكذا تصبح الفكرة أساساً للعمل الصناعي ولذلك فإن الصانع يمكن أن يصبح فناناً في لمحات بارقة. إن تمثل الفكرة في شيء مثل رسم منزل على سبيل المثال، هو من قبيل الأعمال الميكانيكية فحسب لأنه بإمكان الآلة أن تصنع منه آلاف النسخ، أما بالنسبة لعمل الفنان مثل الرسام مثلاً peintre de portrait فمن المعروف أنه لا يفكر في الألوان Couleurs التي سيستخدمها لكن أفكار اللون تقفز إليه أثناء العمل كما أن الفكرة يمكن أن ترد إليه بعد العمل تماماً كالفكرة التي تأتي للمتفرج spectateur الذي يشاهد، والحق أن الفنان نفسه يعتبر متفرجاً للعمل الذي يشاهده، وهذه هي خاصية الفنان، فالشعر الجميل beau vers لا يبقى مشروعاً ثم يصنع بعد ذلك لكنه يبدو جميلاً للشاعر poète، والتمثال الجميل belle statue يبدو جميلاً كما يبدو للمثال Sculpteure كلما أوغل في العمل فيه غير أن الموسيقى musique تصبح خير شاهد على ذلك حيث لا يوجد

(١) Alain: propos de litterature p 39.

فارق بين ما يتخيله الإنسان وما يصنعه»[1].

ويرى آلان أن فن النثر Prose هو الفن الأكثر حرية وانطلاقاً والأكثر شباباً خاصة عندما يعبر عن المشاعر التي تعد مادة مرنة matière، فمن المؤكد أن كثيرين من الفنانين يسخطون على الرخام (المرمر)، أو القواميس dictionnaire والقواعد grammaire ويعتبرونها وسائل فقيرة لبناء ما يمثلونه من أشياء كبير grandes choses، إن ذلك لمن أخطاء الخيال الفادحة، وتلك هي الطريقة التي يتخيل بها القصاص romancier الفنان L'artiste، لكن الفنان لا يتأثر كثيراً بهذا اللون من الخطابة déclamation إنه يفضل الصنعة (الحرفة) ويشكرها فطوبى لمن يزين حجراً صلباً»[2].

«Il aime plutôt le métier et lui dit merci. Heureux qui orne une pierre dure».

مما سبق رأينا كيف يفرق آلان بين العمل الصناعي، والفني في ضوء فكرة كل منهما، ويعد ربطه بين الفن والصناعة بمثابة ثورة على النظريات التقليدية السابقة في الإلهام، فقد ربط بين الفن والابتكار، واعتبر الفنان صانع، واستبعد أن ينتج الفن عن ضرب من الحلم أو التأمل والخيال، كما ربط بين حقيقة، وموضوعية العمل الفني، وبين صناعته وتنفيذه وتحقيقه. وبذلك أصبح الفنان هو الشخص المتيقظ الذي يحمل معوله ويصارع المادة الصلبة الجامدة ـ وليس الشخص الشارد الغارق في خيالاته وأحلام ـ يقظته فيحول المادة الجامدة إلى أخرى لينة وبطيعة، فروح الفنان هنا هي روح الثائر المتمرد المتجرىء وليست روح المستسلم المنعزل الغارق في الأوهام، إنه لمفهوم جديد للفن والفنان. آت من العقل والفكر اللذين احترمهما آلان وأولاهما اهتمامه الأكبر منذ بداية فلسفته. فالعمل الذي اجتمعت حوله حكمته الفلسفية برمتها هو ذاته الذي تجتمع حوله نظريته في الفن، والعقل يعني الوضوح، ومسايرة الواقع والانسجام

(١) Alain: Système des Beaux - Arts p 38.

(٢) Ibid.

معه وملائمته لكل من نفس الإنسان وجسده، كما يعني قوة الإرادة والجرأة على مواجهة الصعاب والعقبات، وهذه هي الروح التي يجسدها ألان في الفنان، لقد أراد له ألان ألا يستسلم لوحي الإلهام، وعليه أن يرجع لعقله ولموضوعه يستلهمه من خلال مراحل العمل الجاد المضني مع المادة الصلبة ولقد أشار ألان في معظم مؤلفته إلى رفضه لفكرة الوحي والإلهام في الفن وإيمانه بقدرة العقل والإرادة على التغيير. فالفنان الحقيقي هو الذي يتحدى المادة موضوع فنه سواءاً كانت حجارة أم نسيجاً، أم أصباغاً، أم كلماتاً، أم ألحاناً حتى يطوعها لما يريد منها، ويتغلب على جمودها وصلابتها، ويخلق منها الفكرة المطلوبة من العمل المطلوب. وأفكاره لا تأتيه فجأة وفي غيبة الأدوات، أنها تتولد في ذهنه وتقفز إلى أصابعه كلما مر بمراحل العمل المختلفة فكأنه هو أول من يصنع العمل، وأول من يشاهده ويحكم عليه «فكأن العبقرية génie هنا هي فيض أو نعمة الطبيعة grâce de nature عليه وعلى الفن»[1].

وهكذا أصبح ألان يقرب بين الفن، والصناعة عندما ألغى عنصر الإلهام. وسبق الفكرة على العمل، ووثق الصلة بين الفكر المستمر، والجهد والصنعة في سبيل تجسيد العمل الفني. وبذلك اقترب الفن عنده إلى حد كبير من الصناعة. لأن الفنان ذاته أصبح كالصانع يشعر بمقاومة المادة، ويحس بصلابتها وعنادها، ونفس موقف الفنان هو موقف الصانع الذي يتحدى الطبيعة الخام لكي يصنع عملاً. يتحول بعد ذلك إلى صنعة «حرفة» لأن الفنان يتعلم ويكتسب الخبرة والمران من خلال لغة الصنعة Langue de metier التي تكشف له أسرار وخبايا تكوينها وتشكيلها. وعلى هذا النحو يتحول الفنان إلى رجل صناعة وعلم فيلاحظ مادته بدلاً من أن يتأملها، طالما أن أفكاره تتوارد إليه خلال مراحل العمل المختلفة وبدلاً من أن تعزله عاطفة جياشة أو أوهام وخيالات يستنطق بها إلهامه فإنه يتحدث بعقله مع العمل منذ مهده، ويظل حديث العقل والملاحظة مستمراً حتى تكتمل الصنعة ويولد العمل الذي يستنزف جهد الفنان العضلي

---

(١) Ibid p 38.

والعقلي[1]، وهكذا يحل التفكير والملاحظة observation محل التأمل Méditations، وأحلام اليقظة Reverie وليس مستغرباً أن تكون الملاحظة هي تأمل العمل الفني. بل هي المرحلة السابقة على صنعته وإبداعه، وأن يكون التفكير العقلي هو مصدر إلهامه. ـ كانت العاطفة عند ألان هي مصدر الخطأ والخداع ـ وأن يصبح العمل هو ركيزة تطوره وتشكيله، وكلما شطح الفنان بخياله أو انجذب لعاطفته جذبته قوة المادة، وشغف التنفيذ فيرجع إلى العمل يتأمله بفكره، ويلاحظه بعقله حتى يحققه. يقول آلان: ـ «إن العمل الفني لا يتحقق عن طريق التصور والخيال والإمكان لكنه يتحقق في عالم الجهد والصنعة والحرفة»[2] وعلى هذا النحو تصبح الأفكار أساس نجاح العمل الفني، ويصبح المجهود الفكري دعامة الفن وبالتالي الصناعة؛ ولهذا جاء احتقار أفلاطون Platon للفنون الميكانيكية، واعتبارها عملاً لا يمارسه غير العبيد «لكن أيامنا تشهد بذلك الفن الذي يرقى حتى يصير علماً فالصناعة مطلوبة لأهميتها في العمل الفني، والصناعي على حد سواء.. لقد أصبحت الحرف اليوم تصنع بدون تفكير فالصانع يكتشف علمه آلياً ووفق خطة جاهزة تغلق الطريق أمام أعماله التي يجب أن يبتكرها ويخترعها»[3].

٧ ـ سمات شخصية الفنان:

لقد استفاد ألان من دراسة علم النفس في تفسير سمات الشخصية الإنسانية، وكان نصيب الفنان كبيراً من بين هذه الشخصيات التي وضع لها مواصفات وسمات خاصة. فهو في تصوره لا يمثل شخصاً أو مواطناً citoyen عادياً، وإلا فما سر امتيازه عن الآخرين. إنه يمثل الشخصية العبقرية، ومعنى ذلك أنه يخرج عن المستوى العادي، ويعلو عليه فلا يخضع في فكره لأية قوانين اجتماعية، لأن فكره مستقل ينظمه قانون خاص يخضع له؛ ولذلك فإنه

(١) Ibid p.p 36 - 37.

(٢) Ibid p 33.

(٣) Alain: **Les Idées et les Ages.** Gallimard 1927 p 144.

لا يخضع للتفكير المجرّد الذي يأتيه من الخارج (من الآخرين) ولا يؤمن إلا بفكره الخاص[1]، كما لا يتبع غير طبيعته، ويتردد قبل التراجع عن ممارسة ما تمليه عليه عبقريته. وفي ضوء ما سبق يصبح الفنان عند ألان هو:

١ ـ الشخص المتفرد الذي تملي طبيعته عليه فنه، وهو نسيج ذاته يعشق حرفته التي يتعلمها ويتقنها من خلال الحوار مع ذاته أو مع عبقريته بلغة الحرفة[2].

٢ ـ هو الشخص الذي يتميز أسلوبه بالطابع الذاتي الخاص، ومع ذلك فإن دلالة أعماله تخاطب الإنسان ككل، كما يفهم جميع الناس تجربته وكأنهم يعيشونها، فإنه في إمكان الشعراء والأدباء نقل تجربتهم للإنسانية جمعاء.

٣ ـ لما كان الفنان هو الشخص الذي يصدر عن ذاته، ولا يكترث بآراء الآخرين أو يتأثر بالتيارات الفكرية حوله. فهو لذلك شخص مبتكر تدفعه ثلاثة أمور هي الفكر والعمل والشيء، وهو ليس حراً بحرية مطلقة، بل مقيد بالمادة التي يحدد وينظم فكره في ضوئها[3].

٤ ـ الفنان هو الشخص المتواضع البسيط، فالفن لا ينمو في ظل الغرور Vanité فيجب على الفنان أن يتصف بالتواضع modestie، يقول ألان: ـ «... يحتاج الفن والعمل الموسيقي خاصة إلى جهد وتواضع فالأعمال الرائعة لبيتهوفن Beethoven تنجح بالعمل المتفاني الذي يعبر عن الطبيعة النقية للإنسان Nature Humaine purifiée، ولقد وصل التواضع بشوبان Chopin إلى حد نشر إبداعاته الموسيقية تحت اسم «دراسات» في حين أنها كانت روائع ينتهي فيها إضطراب الوجود القلق، وتستعبده فكرة الإبداع في البحث عن إله خارجي يمثل شيئاً أو فكرة. وهكذا عبر شوبان في موسيقاه عن مساوىء وطنه وعذاب قلبه،

---

(١) Alain: Vingt Leçon sur les Beaux - Arts Paris Gallimard 1931 20ème leçon p 289.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

وقد تجسد ذلك في أعماله التي حققت له المجد والشهرة»[1].

٥ ـ في ضوء ما سبق من صفات الفنان تبرز لنا قيمه الأخلاقية، فالتواضع والتفاني والجدية، فضلاً عن الصدق في العمل تعد من صفاته الأصيلة ومؤشرات لما يدعو إليه من قيم الحق والخير والجمال. والعمل الفني هو مدلول لقيمة أخلاقية تنبه الإنسان، وتوقظ مشاعره وإحساساته فيتذوق الجمال، ويحترم القيم التي يكرس الفنانون حياتهم للكشف عنها.

٨ ـ تصنيف الفنون:

يخصص ألان كتابه القيم «نسق الفنون الجميلة» Système des Beaux Arts ـ للحديث عن الفنون بصفة عامة[2]، ويبدو من عنوان المؤلف أنه يضطلع فيه بمهمة تصنيف الفنون، أو وضعها في أنساق معينة، أو تقسيمها إلى مجموعات لكل منها مميزاتها الخاصة، ويأتي تقسيم الفنون عنده في ضوء مجموعة من الاعتبارات مثل: الاعتبارات النفسية، والاجتماعية واعتبارات الحس والحركة والزمان والمكان وغيرها.. وينقسم تصنيف الفنون إلى ثلاثة تقسيمات هامة هي:

(أ) تصنيف خاص بالفنون.
(ب) تصنيف قائم على الحواس.
(جـ) تصنيف متعلق بالزمان والمكان.

(أ) تصنيف خاص بالفنون:

يرتبط هذا التصنيف بالفنون ذاتها من حيث علاقتها بالمجتمع أو ابتعادها

---

(١) Alain: propos sus l'Eshétique P.U.F Paris 1949 p 64.

(٢) يبحث ألان في «نسق الفنون الجميلة» عن معنى الفن وتقسيماته في ضوء عرض مجموعة من الفنون والموضوعات المتعلقة بالفن مثل: الخيال الخلاق. والرقص، والزينة والشعر والخطابة والموسيقى والمسرح والنثر والعمارة، وفن صناعة التماثيل والتصوير والرسم.

عنه، فهي إما فنون جماعية أو فردية. النوع الأول منها ينشأ مع الجماعة وينمو فيها، وهو لا يزدهر إلا في المجتمعات العامة، ويحتاج إلى أدوات وجمهور، ومن أمثلة الفنون الجماعية فنون الموسيقى، والغناء، والرقص، والحياكة، والتزيين. وتعد الموسيقى من بين الفنون التي اهتم بها ألان في مطلع حياته فقد تعلم العزف على عدة آلات موسيقية، كما وجد متعة كبيرة في حل رموز وعلامات نوته مارس على ما يذهب إلى ذلك في «قصة أفكاره»(١). أما النوع الثاني. وهو الفن الفردي؛ فهو يظهر من خلال العلاقة بين الفنان وعمله بدون أي مؤثرات خارجية كالمجتمع أو النظام الاجتماعي، وهذا اللون من الفنون يبرز من خلال فنون الرسم dessin، والنحت sculpture، والتصوير peiture وغيرها من فنون مثل فن صناعة الأساس، وصناعة الأواني الخزفية، وكذلك فن النثر والكتابة؛ وهذه الفنون تنمو في جو العزلة والوحدة والفردية، وبين الفنون الفردية والجماعية يوجد نوعان من الفنون، الأول هو نوع ينتقل أثره من الفرد إلى الجماعة مثل فن الشعر والبلاغة E'Loquence، والآخر هو فن العمارة architecture وهو يمثل اتصالاً بين الفن الجماعي والفردي كما يعد سيد الفنون وجدها الأكبر تبدو فيه مقاومة Resistance المادة بشكل واضح محسوس(٢). ويقع بين فنون الحركة، وفنون السكون؛ لأنه يتغير بصفة دائمة(٣).

(ب) تصنيف قائم على الحواس:

وهو تصنيف يراعي فيه ألان حواس الإنسان باعتبارها القناة الموصلة للفنون، وباعتبار الفن أداة لذة وانسجام لا تحدث إلا إذا تهيىء الجسم لها، وتنقسم الفنون في ضوء هذا التصنيف إلى ثلاثة أنواع هي: فنون حركية، وفنون صوتية وأخرى تشكيلية. الأولى تقوم على الإيماء مثل فني التمثيل الصامت، والرقص، وهي فنون جماعية. أما الثانية فإنها تعتمد على الإلقاء والتنغيم، مثل

(١) Alain: **Histoire de mes pensées** p 17.

(٢) Alain: **Les système des Beaux - Arts** p 39.

(٣) Ibid p 177.

فنون الموسيقى، والشعر والخطابة، في حين تقوم الثالثة على نشاط كل من اليد والبصر ومن أمثلتها الفنون التشكيلية arts plastiques مثل العمارة والنحت، التصوير والرسم.

(جـ) تصنيف قائم على الزمان والمكان:

يقوم هذا التصنيف على أساس عاملي الزمان والمكان. وتنقسم الفنون فيه إلى نوعين أحدهما يسميه بفنون الحركة arts en mouvement والثاني بفنون السكون arts en repos، في النوع الأول توجد الفنون في الزمان فقط، وتتحقق بالجسم الحي، ومثال ذلك صورة الشاب المتأمل لرافائيل سانزيو(١). أما النوع الثاني (فنون سكونية) فهي ذلك النوع من الفنون الذي يتميز بالوجود في المكان place ويترك آثاراً مستمرة ثابتة، ومن أمثلتها الفنون المعمارية التي تتميز بوجودها المكاني الصلب الضخم، وبمادتها التي تقاوم جهد الإنسان وتغييره لها(٢). ويقف فن العمارة في مقابل فنون التصوير، والثانية في مقابل فنون الغناء، ويمثل فني النحت والعمارة ضرباً من فنون السكون وإن كان فن العمارة يأخذ مكاناً هاماً بين فني السكون والحركة، أما فن النحت فإنه يظل من بين ألوان الفنون الساكنة، ويعطي ألان مثلاً بفن السكون في النحت ممثلاً في تمثال المفكر لرودان Rodin وهو تمثال من النحت يمثل التفكير الأبدي الساكن(٣). ويضيف ألان إلى هذين النوعين السابقين للفنون نوعاً ثالثاً يتوسطهما هي الفنون المتوسطة بين الحركية، والسكونية (بين الزمان والمكان) مثل الموسيقى والشعر والبلاغة فهذه الفنون تترك آثاراً monuments تظل بعد ذلك.

ويلاحظ على تقسيم الفنون عند ألان tableau des beaux- Arts أنه يراعى فيها الصورة والمادة بشكل كبير، كما يراعى تأثيرها على الإنسان ككل روحاً وجسداً فهو يُرى أن المادة في فن العمارة صقيلة جامدة عنيدة تجهد الصانع

---

(١) Ibid p 37.

(٢) Ibid p 178.

(٣) Ibid.

لشدة مقاومتها، في حين أنها لا تبدي مقاومة في فن النثر لأن مادة الكلمات سهلة طيعة، وهو من أحدث الفنون وأكثرها شباباً ولذلك فإنه غالباً ما يكون عرضة للخطأ خاصة عندما يستلهم الكاتب عواطفه بشأن ما يكتبه[١].

من خلال هذا النص يتبين لنا خصائص فن النثر الذي اعتبره ألان أكثر الفنون حرية وشباباً لكنه غير مستقر لأنه يعبر عن مشاعر تمثل مادة مرنة يمكن تطويعها[٢]، لكن تلاعب الكاتب بالألفاظ يجعله متغير، ويجعل مادة التعبير عنه غير مستقرة. لذلك فالفنان الحقيقي لا يلقى بالاً لهذا النوع من الفن، ويلعن القواميس والقواعد، ويعتبرها وسائل فقيرة في مقابل ما تمثل من أشياء عظيمة. وهو يفضل المهنة (الصنعة) أي أن يصنع بيديه «فطوبى لمن يزين حجراً صلباً»[٣].

وهكذا كانت مادة العمل الفني من بين الموضوعات التي اهتم بها ألان في رؤيته للفن، فقد اعتبرها الحركة الأولى التي تزدان وتكتمل بالعمل الثاني للصانع[٤]، وهي تلعب دوراً في إضفاء الجمال والروعـة عليه»[٥]. وبصفة عامة فقد كان الهدف من تقسيم الفنون عند ألان هو تنظيمها حسب قدرتها على تحقيق الانسجام للنفس والجسد، وبالتالي تحقيق سعادة الإنسان.

٩ ـ الفـن والأخـلاق:

لا يغفل ألان وهو يدرس الفنون الجانب الأخلاقي للإنسان. وهل ممكن أن يغفله وهو الذي نادى باحترام النفس لمبادئها من قبل ومنذ البداية، واحترم الفكرة العقلية، والالتزام، وقوة الإرادة، كما شجع على فكرة إيجاد الإنسجام بين النفس والجسد للاستمتاع بالفنون، ولما كانت الفنون عنده تعبر عن لغة

(١) Ibid p 37.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid p 39. ch. vII, de la matière.

(٤) Ibid.

(٥) Ibid.

نوعية للعلاقة بين النفس والعالم. فقد أصبحت تخاطب الإنسان، وتجسد إرادته وقهره للمادة، فهي لا تهدف إلى اللهو واللعب بقدر ما تعني النشاط الإبداعي الخلاق الذي تتجسد فيه روح الإنسانية في أسمى معانيها، وتعتبر الفنون بصفة عامة هي تجسيد لقيم الإنسان الأخلاقية الرفيعة على ما سنرى فيما بعد.

(أ) الجمال والأخلاق:

يرتبط الجمال عند ألان عن كثب بالأخلاق والدين. وإذا كانت دراسته لا تحتاج كي تدرس لأكثر من ذاتها، ولا يزاد على معناها جديداً أكثر مما ينطوي عليه مفهوم الجمال ذاته الذي يحمل كل معناه في مضمونه وشكله، فإن للجميل مع ذلك طابعاً أخلاقياً «فنحن نقول بالفرنسية يا له من فعل جميل، أو يا له من مزاج humeur جميل، والفعل والمزاج وغيره من ألوان السلوك والصفات تختص بالمجال الأخلاقي[1]» أو العكس، فضلاً عن ارتباط مقدمات الدين وأسراره بالفنون منذ أقدم العصور.

(ب) الجميل والملائم:

والحق أن الجميل ينبغي أن يكون هو الملائم، وهذه لم تكن نظرة ألان وحدها، لقد سبقه إليها، كانت عندما قرن الجميل بالملائم. فالشيء الملائم المريح لنفوسنا هو الشيء الذي نشعر فيه بالجمال لأنه يلائم مشاعرنا وتكيفنا النفسي، وهكذا ارتبطت فلسفة ألان في الفن بعلم النفس الذي كان هدفه تخليص البدن من المشاعر والانفعالات الضارة، ومن ثم فقد حاول دائماً أن يخلق نوعاً من الانسجام والتكيف بين نفس الإنسان، والعمل الفني.

(جـ) الجمال والحق:

يرى ألان أن الجمال هو دليل الحق في عالم اختلفت فيه المذاهب الإنسانية، وسادة التغير الشامل والنزعات الغربية، إنه يؤكد على أهمية الجمال كدلالة على الحق وسط تيارات الفكر المتصارعة والمتغيرة. ويعطي لذلك مثالاً

---

(١) Alain: **propos sur l'Esthétique** p.u.f 1949. p 32.

حيوياً يبرهن به على اقتران الجمال بالحق، هو مثال الانسجام والتوافق الذي يحدث لأعضاء الجسد عندما تسمع الأذن مقطوعة من الموسيقى، أو أبيات من الشعر أو مسرحية أو قصيدة، أن تكيف النفس والجسد مع إيقاعات الفنون وبريقها لهو دليل على وجود الفنون ونجاحها... وحين يفكر الإنسان تجابهه أفكاراً معارضة لكن الجمال هو الذي يدفعنا إلى التفكير العميق الذي يبرز حين قراءة بيت شعر جميل، أو حكمة جميلة»[1].

(د) الفن والتطهير:

في ضوء ما سبق من إعلاء الفن عند ألان لقيم الحق والخير والجمال نجده ينطوي على تطهير النفس من أدرانها فهو أداة تطهير Catharsis لا أداة متعة ولذة حسية فحسب، إن ما يحمله لنا الفن من مفاهيم أخلاقية خليق بأن يتسامى بأرواحنا، ويساعدنا على كبح جماح أهوائنا. والفن لا يصبح أداة تطهير قبل أن ينظم نفوسنا، ويهيئنا لتلقي روائعه ومبدعاته، فقد صنعت الفنون من أجل تنظيم حياة الإنسان الداخلية وتهذيب مشاعره فالرقص والغناء والموسيقى هي فنون تسمو بروحه، وتبلغ بها قيم الحق والخير[2].

خاتمة:

فلسفة الفن عند ألان هي فلسفة واقعية عملية تهدف إلى الصناعة والابتكار والاختراع، فتشجع الفكر الذي يصاحب مراحل العمل، ولا تدعو للحلم أو الخيال كمبدأ لفن الفنان؛ لأنها تعتبر الفن صناعة الإنسان، وابتكار أفكاره، واختراع يديه، وتجسيد إرادته، وتشكيل إنسانيته والفنون ما هي؟ إنها حوار مستمر مع الواقع، تنظمه لغة وفكر الفنان الذي يستلهم الطبيعة، ويتعلم في مدرستها، فيصبح الفن بمثابة المرآة التي ينكشف له من خلالها ما كان يجعله من أشياء.

---

(١) Ibid, Le Beau et Le vrai p 79.

(٢) Ibid.

والفن هو ذلك الوصال الوجداني مع الأعمال الفنية، ومن خلالها، وهو التطهر الأخلاقي الذي يسمو بروح الإنسان، ويجعله منسجماً دائم الغبطة، مدفوعاً إلى الخروج من أفقه الضيق الجزئي المحدود؛ فيتأمل الأعمال الفنية بنظرة فهم ووعي حتى يصل إلى مستوى تقديرها وتذوقها، وعند هذا المستوى الجمالي يصل إلى كل ما هو إنساني أو كلي، يصل إلى عالم الانسجام Harmonie الذي لا يحده زمان ولا مكان، وهنا يبرز لنا دور الفن كحقيقة حياتنا.

ولو تأملنا فلسفة الفن عند ألان لوجدناها تسير في نفس الاتجاه الذي سارت فيه الميتافيزيقا أو (فن الحياة) من قبل أنه الاتجاه العقلي الفكري الإرادي الإنساني. لقد أحب ألان الفنون وعشق الموسيقى، كما أحب دراسة الفلسفة (الحكمة) يقول عن ولعه بالفنون: «.. لقد حظيت في بداية حياتي باهتمام كبير بالفنون لا لمجرد الحديث عنها؛ ولكن لأسباب عديدة أخرى»[1].

كما استقى معظم أفكاره عن فلسفة الفن من لانيو أستاذه الخالد، وحذا حذو «كانت» في نظريته عن الجميل والملائم، كما تأثر «بهيجل» في فكرته عن التطهير فضلاً عن تأثره «بأوجست كونت» في تنظيمه للخارج من خلال الداخل وهكذا اصطبغت فلسفته في الفن بطابع عقلي، فكري، إرادي، أخلاقي كما اصطبغت فلسفته؛ والسبب في ذلك أن منبع كل من الفلسفة والفن واحد هو الحياة أو الوقاع، فلا غرو أن تصبح فلسفة الفن عنده هي فلسفة الإنسان والإنسانية. ولكن لماذا اصطبغت فلسفته بهذا الطابع العملي الإنساني؟

لقد اصطبغت بذلك لأنها ربطت الفن بالصناعة، وربطت الابتكار بالعمل، فخاطبت عقل الإنسان وجسده، كما خاطبت إرادته وصلابته عندما حولته إلى صانع بدلاً من فنان، فأصبح الفن هو التحقيق والتنفيذ والصناعة، وليس التأمل والتصور، وسبقت الأفكار مراحل عمل الفنان ولازمتها، فالإنسان

(١) Alain: Histoire de mes pensées p 17.

لا يبكر إلا بقدر ما يعمل، ولا يحدث ابتكاره إلا من خلال عمله. والطبيعة هي معين الفن، والواقع مدرسته؛ وليس للعمل الفني قمية بدون مادة من أي شكل، لأن المادة تجسد الموضوع الذي يتحقق، وليست الفكرة التي تتصور ويجب ملاحظة أن الأفكار عند ألان لا تتأتى من فراغ، على نحو ما فعل أفلاطون في مثاليته في الفن. بل تنطلق كلما اجتاز الفنان عوائق المادة وصلابتها وانتصر عليها. وهنا تصبح المثالية عند ألان موضوعية في ذات الوقت فالأفكار تتولد كلما أوغل الصانع في تأمله عمله، وكلما تعلقت يداه بمادة العمل، ودار حوار الصنعة بينه، وبين أسرار وخبايا صنعته.

سادسا

التربية والتعليم

أولى ألان مجال التعليم Instruction أهمية كبيرة لا بصفته كان أحد أبناءه، ولكن لولعه الشديد بالتربية Education، وتفانيه في عمله، وحبه وإخلاصه لطلابه الذين تعلموا على يديه في مدارس ومعاهد وكليات فرنسا. وكان ألان قد اتبع أسلوباً تعليمياً متطوراً في نقل المعلومات الفلسفية والأدبية إليهم[1]، وقد شهد بنجاح منهجه وأسلوبه في التدريس الكثيرون منهم، وكان من أسباب ذلك النجاح اتباعه للأساليب التعليمية التالية:

١ ـ تحليل الأمثلة المادية الملموسة والبسيطة والمألوفة، ومضاهاة أقوال كبار الكتاب بعضها بالبعض الآخر.

٢ ـ البحث عن الفهم قبل النقد أثناء القراءة، فقد لوحظ أن الفلاسفة والكتاب يقولون الحقيقة بطرق مختلفة، ومن ثم لم يُفهم أحد منهم فهماً جيداً[2].

٣ ـ تكرار القراءة فائدة للعمل، فكل قراءة جديدة تضفي على العمل رؤية جديدة. وهكذا فبدلاً من أن تقتفي التعليقات النص، كانت تنطلق بحرية كاملة لتلتقي في النهاية بالنص مرة أخرى. ولهذا يعترف ألان بانطواء المؤلفات الشهيرة على كل ما يهم الإنسان، وأن كل ما يجب عليه فعله هو تعليم طلبته

(١) Pascal. G. Alain Educateur P.U.F 1964 p 34.

(٢) Ibid.

كيف يقرأون، أو يجيدون فن القراءة[١].

٤ ـ التشجيع على البدء بالفكرة، ثم الانطلاق بعد ذلك إلى دراسة العمل بأكمله[٢]

٥ ـ الاهتمام بفن الكتابة، فالكتابة لا تقتصر على التعبير لكنها عملية بناء، ولهذا فقد اهتم ألان بالتدريبات التي تستعمل قائمة الكلمات الملائمة لموضوع ما[٣].

٦ ـ الاهتمام بالتدريبات الخاصة بالتحليل، فقد شرع ألان في عام ١٩٤٠ في كتابة مجموعة تدريبات على التحليل يشرح فيها كيفية استخدام السبورة، والقوائم وهو موضوع غامض لكنه يكوّن العقل[٤].

٧ ـ الاهتمام بدراسة اللغات وخاصة اليونانية واللاتينية والتحدث بهما، فكل ذهن لا يعرف هاتين اللغتين يعد في ـ عرفه ـ محدوداً ضعيفاً[٥].

ولقد أثار منهج ألان في التدريس إعجاب من يعرفونه من المفكرين والطلاب، كما تميزت طريقته باختلافها منْ مكان لآخر، ومن عام لآخر. وعندما سأل أحد طلاب ألان أستاذه عن سبب تغير أحد كتبه علق عليه قائلاً: «لقد تغير كل ما تضمنه الكتاب عدة مرات، ولعل من الأمور التي لا يحيط بها الطالب هو تحول الوسائل إلى أساليب بعد فترة من الزمن»[٦].

لقد كان ألان دائم التغيير في كتبه، كما كانت طريقته في التدريس تختلف من مكان لآخر، بل من منصة لأخرى، ومن وقت لآخر، كما تختلف بحسب الشخصيات التي تستمع إليه.

---

(١) Alain: **Propos de Litterature**, p 164.

(٢) Ibid.

(٣) **Elément de philosophie**. p.p 11, 12.

(٤) Ibid.

(٥) Alain: **Minerve ou de la sagesse** p 57.

(٦) Alain: **Humanité** p 265.

كان هدفه من التدريس تقريب الأفكار إلى عقول ونفوس مستمعيه، فيرفض ما هو سهل في المناهج، ويشجع الصعب، ويدفع طلابه للقراءة الجادة.

أما طريقته في تحضير موضوعاته قد كانت شمولية، ينطلق فيها من الأفكار المحددة لموضوعاته إلى الابتكار الشفهي مما يقطع بحضوره وذكائه.

يقول بسكال: «أياً ما كانت الفكرة لأرسطو أو لأفلاطون، لكانت أو لهيجل، أو كانت شرحاً لهوميروس أو بلزاك كان ألان قديراً بها، حاضر الذهن، متوهج الحماس، منطلقاً من الفكرة الجزئية إلى العمل بأكمله. وكانت صفة الكبرياء من بين الصفات التي كان يلحظها من تتلمذوا عليه في شخصيته، لكنه لم يكن مغروراً، ولم يكن سلوكه ينم عن أي احتقار أو ازدراء لطلبته بقدر ما كان محاولة منه لاحترام استقلال شخصية كل فرد منهم. وكان هذا هو الدافع الذي كان يجعله يطوي ورقة الإجابة حين يعيدها لطلبته بعد تصحيحها لكي تظل الدرجة سراً ملك الطالب وحده.

وفضلاً عن أسلوبه التربوي في التعليم، فقد كان يغرس في نفوس مستمعيه الأمل في المستقبل، والرغبة في النجاح والطموح، وقد شهد أحد طلبته ويدعى بريدو بأنه كان يلقنهم المعارف لا باعتبارهم طلاب علم وإنما باعتبارهم بشراً، فيا لها من قدرة الإنسان يمارسها على نظيره لمجرد الحديث إليه»[1].

لكل ما تميز به ألان أصبح شخصية محبوبة وناجحة في مهنته، ووسط كل من يعرفونه تقول تلميذته جان ألكسندر عنه:

«... اختلط تجاهله لنا برقة شديدة في المعاملة كالتي تحدث عنها استندال، وكان هدفه من ذلك تعليم المجموع كله لا الاقتصار على الأفراد

(١) Pascal. G: **La pensée d'Alain** p 19.

مختلفين، كما كان يتفادى الإحباط والإهانة التي تقتل الحماس عند الشباب»[١]

وهكذا كان هدف ألان رفع همم الشباب لا تثبيطها وإلهاب، حماسهم لا إخماده، وبذلك أصبح أسلوبه في المعاملة سبباً كافياً لولع الطلبة به.

كان ألان مثلاً أعلى للمعلم في أدائه، فقد كان يبدع في حضور طلبته ومريديه حتى ليندهش هو ذاته من إبداعه، وكان يتوقع نجاح الكثير من انطلاقاته هذه، كما كان يحظى بالنجاح دائماً في نهايتها، منتهجاً في ذلك نهج لانيو الذي كان رغم عنايته بتحضير محاضراته (وتلك هي الأمانة المهنية) يرتجل ويضيف بصفة مستمرة، وبفضل هذا الارتجال حول مكتبه كان طلابه يحظون بمشاهدة ميلاد الفلسفة ذاتها.

يقول ألان عن محاضراته التي كان يلقيها على الطلبة في كلية سيفينيه حول ديكارت، وعن طلابه الذين كان عددهم ثلاثين طالباً:

«كتبت عن ديكارت، ولم أكن أميل إلى تكرار ما سبق قوله عنه، ولم أكن أرغب كذلك في سبر غور الأجزاء الصعبة فيه، لكن ذلك قد حدث بالانتباه، وجرى الأمر مثلما كان يجري في فصول المدرسة، فقد بدأ بالرفض والقول بأنه موضوع صعب، وقد دفعني الندم إلى هذه الأجزاء الصعبة دفعاً، وبدون تحضير ووجدتني رغم قراري بعدم الخوض فيها استشعر الخجل من هذه الوجوه الساعية للمعرفة»[٢].

وهكذا كان ألان يبدو مبتكراً ومبدعاً ومحاضراً لقد كان ارتجاله في موضوع ما هو الابتكار والإبداع يقول عنه مورروا:

«كان مريديه يتحدثون عنه بنفس التبجيل والتقدير، وأحياناً بنفس الكلمات التي كان يتحدث بها طلاب لانيو ومنهم ألان نفسه عن أستاذهم، وقد

(١) La Nouvelle Revue Francaise Septembre. 1952. p 4.

(٢) Alain· Humanité p 33.

حاولت مراراً التغلغل في فلسفته بقراءة كتبه ولكن بدون جدوى لقد كان حدسي يقودني من خلال الجمل البسيطة إلى ما ورائها»[١].

واهتم ألان بالتربية وعبرت كتاباته المختلفة عن هذا الاتجاه، فهو يرى أنها تبدأ منذ الصغر، وتتم عن طريق لغة التعامل مع الطفل التي تتكون من الحركات والإشارات singes، فيذهب إلى أننا نَتبعُ باستخدام هذا الأسلوب وسائل تربية وتعليم الطفل الذي تعلق الحركات والإشارات السيئة في ذاكرته منذ الطفولة وتنمي فيه العادات والسلوكيات السيئة وتظل معه حتى الكبر، وهنا يبرز اهتمام ألان بعلم نفس الطفل، فينصح المربين والأباء والأمهات باستعمال القدوة في تربية الأطفال، لأن التعليم والتربية السيئة التي يتلقاها الطفل عن طريق الإشارات والحركات منذ البداية، تؤثر على سلوكه وعاداته في المستقبل[٢]. وهكذا فكم من مأساة تحدث في الطفولة بسبب كلمة تفهم على سبيل الخطأ. إن الكلمة التي يخضع لها الجميع ويعيشون بها سواء كانت حسنة أو سيئة إنما تلعب دوراً كبيراً في التربية؛ لأن الجميع يحيون من أجل إسداء النصح أو الاقتناع به لذلك تصبح دراسة الدلالات (الإشارات) باعتبارها أدب وثقافة هي أصول التربية[٣].

لقد أقبل ألان على طلبته ومحاضراته، وكان مثالاً للمحاضر الناجح والتربوي القدوة يصفه أحد طلابه فيقول: «. . . حينما رأيناه للمرة الأولى يدخل قاعة الدرس كان جريئاً جسوراً، قوى البنية، ذا قد ممشوق، وحينما سمعنا صوته ذهلنا قليلاً فقد كان صوته قروياً، مرحاً، مخنخناً، كان ذا ذقن مليء بالحيوية وعينين زرقاوين تحيط بهما هالات سوداء، كان ينظر في الهواء واضعاً مرفقيه على المقعد. لم يكن له ملمح واحد من تلك الملامح الكئيبة والمكفهرة التي يتسم بها المدرس عادة، كان يبدو سعيداً بالحياة وبالتفكير في

---

(١) Maurois. André: **Alain** p 34.

(٢) Alain: **propos Sur L'Education** P.U.F p 35.

(٣) Alain: **Les Idées et les Ages ch, le Monde Humaine** p 138 Gallimard.

آن واحد، واجداً الحياة ممتعة في ذاتها، وأسمى من أي ظروف غير مواتية لقد كتب يوماً، ما لم يجرؤ أي فيلسوف آخر على كتابته لقد قال عن الحياة «أنها أنشودة سعادة»(١). وكان الغموض وعمق الأفكار من بين السمات التي اتسم بها أسلوب كتابته فقد قال عنه أندريه موروا «لقد كان غموض فكره المتعمد يسمح برؤية أعماق مهيبة لم تكن لترى بدون هذا الغموض»(٢) وكان ألان نفسه يعترف بذلك ويشعر مع هذه السمة بالأمن والسعادة، ويراها ضرورة لإثراء فكره وتنبيه القارىء إلى ما يلاحظه من فكره أو أفكار الآخرين فهو يقول عن غموض أسلوبه: «. . . إن الغموض الذي يكتنف أسلوبي ليس بالفارغ الأجوف، لكنه ثري يرتطم ويصطدم بين المرة تلو الأخرى بدون أن أفقد صبري وأعجز عن النفاذ إليه، وكنت أشعر في ذلك بالأمن والاطمئنان»(٣). لقد كانت دروس ألان ومقالاته مثار إعجاب وجذب جماهير غفيرة من الشعب الفرنسي، وكان الغموض هو السر الوحيد وراء هذه الجاذبية(٤).

---

(١) Pascal. G: **La pensée d'Alain** p 40.

(٢) Maurois, André. **Alain.** Domat. Paris 1950 p 15

(٣) Alain: **Histoire de mes pensées.** p 28.

(٤) Maurois, André: **Alain.** p 11.

سابعا

الأخلاق والفضيلة

تنسحب النزعة الأخلاقية على جميع أجزاء فلسفة ألان بصفة عامة، ونستطيع تمييزها في كتاباته المتنوعة خاصة حين يربطها بالفضائل virtues المقترنة بأخلاق الحكماء والفلاسفة الذين ندرسهم، ونتعلم منهم الحكمة Sagesse[1]. والأخلاق morale تتضمن دعوة إلى تجنب الوقوع في الخطأ، وتهيب بالفيلسوف أن يتحمل مشكلاته الحقيقية، ويتوخى الموضوعية باستبعاد اهتماماته، ومصالحه الشخصية حتى تبرأ أحكامه من شبهة الهوى والمصلحة[2].

وتتصل الأخلاق في فلسفة ألان بالفضيلة التي ترتبط عن كثب بالسعادة الحقيقية التي كان يبحث عنها الحكماء ويستمدونها من الواقع، فليس من النبل أن يبحث الإنسان الذي يتوق إلى الفضيلة عن السعادة العادية أو الطبيعية، وهي موجودة في ذاته، يشعر بها، أو ينبغي عليه الشعور بها في كل لحظة من لحظات حياته[3] إن التمسك بالأخلاق وممارسة الفضيلة هي السعادة بعينها، والغبطة الحقيقية المطلقة[4]. كما أن الاستمتاع بالحياة في واقعيتها وسريانها العادي هي أجمل شيء يحصل عليه الإنسان. لقد كانت التربية البدنية، وفن الموسيقى من

(١) Alain: **Histoire de mes Idées** p 33.

(٢) Ibid.

(٣) Alain: Alain: **Propos sur le Bonheur** Gallimard 1928 (Bonheur et Vertu) p 185.

(٤) Ibid.

وسائل الصحة النفسية عند أفلاطون، فالاستماع لفن الموسيقى هو تسامي بالنفس، وتمرين الرياضة الجسدية تهذيب لها يشعرها بالعلو والسعاد اللامتناهية[1].

إن الحياة على نفس طريقة الحكماء وممارسة الفضيلة هما أساس السعاده في تصور ألان، والسعادة المتصلة بممارسة الفضيلة هي منبع الأخلاق الذي لا ينضب، والذي ينبغي على كل منا أن ينهل منه، ويعتاد عليه في حياته سواءاً كان فيلسوفاً، أو فناناً، أو شخصاً عادياً. وهكذا فنحن لا نستطيع أن نميز درباً معيناً للأخلاق عند ألان لأنها تمثل فلسفته برمتها طالما أنها تشتمل على الحكمة والفضيلة والسعادة.

(١) Ibid p 177.

ثامنا
السياسة والحرية

كان الاتجاه السياسي بارزاً في فلسفة ألان تشهد بذلك قراءاته لعظماء ساسة عصره فقد قرأ لماركس Marx وبردون Prudhon كما قرأ العقد الاجتماعي لروسو Rousseau الذي نهلت منه جميع الثورات وقد شجعته تلك الدراسة الأخيرة على حب السياسة، وإدراك أسس ومبادىء التجربة، فبدأ بتكوين رأي شخصي بعد مرحلة من الممارسة العملية(١). يقول ألان في مناسبة انطلاقه في دروب السياسة بعد قضية الضابط «دريموس».

«أقسمنا ألا نهتف بحياة الجيش، وبعد مناقشات عديدة على مقاعد الميدان مع عمال الترسانة والتجارة أصبحنا سادة المدينة، كما كنا على وشك تشكيل تجمع مستقل للقيام بأي انقلاب إذا استدعت الظروف، وكنت عبداً لمشاعري ودوافعي وأنا أنجرف في هذا التيار»(٢).

وعندما تشكلت الجامعة الأهلية وتأسست صحيفة، كرس ألان وقته لهما فعقد الندوات والمؤتمرات للعمال والفلاحين، كما كتب المقالات كلما دعت الحاجة(٣).

كان ألان سياسياً ثائراً، قوي الإرادة، معتزاً بشخصيته وإرادته، كما كان

---

(١) Mercvre de France, Fondateur Alfred valette October 1952, portrait D'Alain par Lui-même par Colette Audry p 208.

(٢) Alain: **Histoire de mes Idées** p 34.

(٣) Pascal. G: **La pensée d'Alain** p 15.

على عداء كبير مع السلطة autorité التي تمثلها الحكومة Gorvernement، وقد جاءت كراهيته لها لذات الأسباب التي تبرر وجودها. كما عبر عن مشاعر السخط ضدها في مؤلفه «مارس» أو «الحكم على الحرب»: «يعد الميل للسلطة العادلة الإنسانية من الأمور الطبيعية، فالمثقف منا يميل لتلك القيادة، لكن ينبغي أن ندرك أن السلطة تغير كثيراً في نفس من يمارسها، ولا يرجع ذلك لعدوى في المجتمع بقدر ما يرجع إلى تسلط الأمور وضرورتها»(١).

وقد ربط ألان بين القيادة والحرب التي عبر عن مرارتها وضراوتها في ذكرياته عنها، ثم صاغها بعد ذلك في مجموعة أحاديثه التي نشرت في عام ١٩٢١ بعنوان «مارس أو الحكم على الحرب» كما كان له مؤلفون تابعون يسهبون في شرح موقفه من الحرب وهما «مارس أو اضطراب القوة» و «مارس وسقوط القوة» وموقف ألان من الحرب هو موقف الرفض والسخرية اللاذعة. وتبرز لنا نصوصه في الحرب عن تحليل رائع وإنساني لدوافعها النفسية وتفنيدها بسخرية وقسوة قد تستثير البعض فهو يندهش في مقاله في «حب الوطن» لسهولة التضحية بالحياة في سبيل الوطن، أو سهولة التضحية بالمال.

يقول ألان في «مارس» أو «الحكم على الحرب»:

«يقابل كل خطاب رنان عن الحرب بالصمت المطبق، ويشعر الشيخ الطاعن في السن كراهية السماع عن مذابح الشباب، فعلى من يسمع الحرب الخوض في الصفوف، ومن تضطره ظروفه للاستمرار فيها فليفكر في حصر الموتى، والقتلى... إن التفكير في مكفوفي الحرب يؤجج الأحاسيس... ففكروا فيمن يأمر بالهجوم ولا يبدأ بنفسه، ولكن تمالكوا أنفسكم واكظموا غضبكم، فهذه حرب أيضاً، ولتقولوا أنه شيء لا يستحق الإعجاب، ولتعرفوا ثمن البطولة»(٢).

(١) Alain: **Mars ou la guerre Jugée** Ed, N.R.F. 1921 p. 255.

(٢) Alain: Mars. p 241, 242.

هكذا تعبر النصوص عن موقف ألان من الحرب وكراهيته الشديدة لها فيما يصوره من آلام وعذاب الإنسان الذي يصطلي بنيرانها.

لقد كان حديثه عن الحرب ينتهي إلى ثورة وحماسة عن كراهيتها، وكشف ويلاتها، حتى الحديث عن الإيمان ذاته اقترن بالحديث عنها، يقول في

«مارس» «... إن القول بعدم جدوى الحرب هو غفلة التدبر والمعرفة، هو الاعتقاد اليقيني والإيمان»[1].

لقد كانت قضية الحرب هي شغله الشاغل، فإذا ثار وتحمس فهو يتحمس لفكرتها، وإذا تزرع بالإيمان والاعتقاد فهو معتقد بعدم جدواها، وإذا تحدث عن الرغبة والغضب أو الحاجة فهو في حديث مرير عنها، يقول: «... هذه هي الحرب ابنة الملل والقدرة، لا ابنة الحاجة والرغبة»[2].

مما سبق يتضح لنا صورة ألان السياسي وموقفه من الحرب، كما ندرك أهمية تجربتها بالنسبة له، وكيف توثقت الصلة بين الفلسفة، والسياسة في مذهبه. يقول هنري موندور عن ألان السياسي «... لقد شغلته قضايا السياسة سنوات طويلة، فقد ظلت مشكلة جيش دفاعي أو إقليمي تراود خياله، وتعتثر فكره طيلة عشرين عاماً[3].

(١) Ibid p 299.

(٢) Alain: Sentiments, passions et signes N.R.F 1926 p 70

(٣) Mondor, Henri Alain, Gallimard 1953 p 35.

تاسعا

الدين والعقل

يذهب ألان في الحديث عن علاقة العقل بالإنسان إلى أنه قد تخلص من القلق agnoisse الذي كان ينتابه منذ عام ١٩١٢ بعد أن تبين له أن هذا القلق مهما كانت حدته (مثلما كان الحال عند بسكال) لا يرجع إلى أسباب ودلائل معينة وخفية، إنما يرجع إلى حالة النفس ومزاجها وقدرتها على الاتزان والصمود؛ ولهذا فقد أصبح القلق والهم أمراً متعلقاً بعلم النفس أكثر منه بعلم اللاهوت theologie[1].

وعلى هذا النحو، ومن أجل سلامة وطمأنينة النفس يتدرج ألان صاعداً من أدنى حالات النفس إلى أسماها، من المادي إلى المعنوي. فينصح بتجنب الانفعال والعاطفة المحمومة والسعي إلى راحة الجسد بالنوم، وبالتالي راحة الأعصاب فالنفس[2].

ولما كانت الحكمة في تصوره هي رفض الفكر في أقصى لحظات الحزن. فإن هذا هو ما أدركه الدين. يقول في ذلك: «إن الدين قد أدرك هذه اللحظة؛ ومن ثم فقد جعل البائس يجثو على ركبتيه، ويضع رأسه بين يديه متبتلاً في صلاة تحيط به أضواء الكنيسة الخافتة، وهذا الوضع في حد ذاته يخلص الأعضاء من التقلص، ويريح العضلات، ويطلب منه أن يصمت ويريح عينيه، ثم يتلو صلاته التي اعتاد على ترديدها فتلعب هذه العبارات دوراً في [illegible]

حواره مع نفسه، وتصبح جميع هذه الأمور ضرباً من السحر الذي يقاوم جموح وعنف الخيال».

إن ألان يعتقد كثيراً في عقيدة العقل «يقول: «. . . إنه من الأفضل أن نتناول عقيدة العقل La religion de l'esprit وكأنها فضيحة وهي إن لم تكن كذلك بالنسبة لكوبرنيقوس Copernic كانت فضيحة وهي إن لم تكن كذلك بالنسبة لك؛ فلن تفهم أبداً أن الأرض تدور. لقد لام المسيح على شجرة التين لكونها لم تؤت ثمارها، وياله من مثال رائع أتى بعد عدة أمثلة تدانيه في البساطة والشجاعة، لقد اكتشفت الآن عظمة الإنسان في رفض هذه الضرورة الظاهرة La nécessité extérieure[1] وهكذا يشير نص ألان إلى إيمانه بالعقل والإرادة الإنسانية، ورفض الضرورات الظاهرة، فالإنسان عنده مسؤول عن تغيير نفسه بعقله وقدرته، وقتله لعاطفته وانفعالاته[2]، يقول عن قدرة الإنسان على تغيير نفسه والعالم: «. . . هكذا يرغب الإنسان في تغيير نفسه، وتغيير العالم. رغم الوقائع وبمعارضتها، وهذا هو الجمال في حياة جان دارك والمعنى في ملحمتها: لقد أمدتها آلهتها بالإلهام لكنهم لم يساعدوها، لقد تم كل شيء بواسطة البشر، بالإيحاء، بالعدوى، بالثقة، إنها الإلياذة الجديدة[3] La nouvelle Iliade de L'histoire de Jeanne d'Arc, L'Évangile nouveau.

يقول في عقيدته الجديدة:

«سيوجد السلام إذا ما صنعه البشر، لا يوجد قدر، موات، معارض، لا تطمح الأشياء إلى شيء. لا يوجد رب بين السحب، فالبطل héro وحده وبمفرده فوق كوكبه الصغير وحيداً مع آلهة وأرباب قلبه الإيمان Foi والأمل esperance والإحسان Charité»[4].

(١) Ibid p 36.

(٢) Ibid.

(٣) Ibid.

(٤) Ibid.

وهكذا فعلى الرغم من ورع ألان بيد أنه يسبق العقل والإرادة على اللاهوت. فهو إن لم يرى في الصلاة راحة بدنية فتبقى طمأنينة النفس وهدوئها ممكنة، وهكذا تظل عقيدة النفس قادرة على إحداث معجزة الإرادة miracle de volonté، وكذلك الإحسان، ويصبح التأمل أخيراً هو قراءتنا الدينية La méditation de ce qui est pour nous lecture religieuse(1).

تعليـق وتقييـم:

يتجه ألان إلى تمجيد العقل من خلال فلسفته برمتها، فيجعله مدار البحث في الفلسفة والعلم والفن والأخلاق والتربية على ما رأينا من قبل ولا يستثنى من ذلك الدين فنجده يشير إلى خاصية نفسية لا يمكن أن تحدث للنفس وهي ضرب من الطمأنينة أو سكينة النفس إلا بممارسة نوع من الشعائر الدينية. فهو هنا يحيل منشأ كل دين إلى الذات أو بمعنى آخر إلى العقل على طريقة المفكرين الأحرار الذين يرون أن عقل الفرد هو مصدر دينه فلكل إلهه المنبثق من عقله، أي من ذاته، فالإيمان في هذه الحالة لا يكون عن طريق إله سماوي يوحي إلى الأنبياء بأمور العقيدة، بل هو إله ذاتي مصدره عقل الإنسان، ولكن يبدو أن تكوين ألان في طفولته أو شبابه وقد عاصر نوعاً من القداسة الدينية واحترامها قد ترك فيه أثراً من رواسب كنسية لاهوتية تتمثل في ارتباط مشاعره النفسية، وليست اتجاهاته العقلية بمراسم الكنيسة وطقوسها، ولهذا فهو يقع في هذا التناقض الظاهري العجيب، فهو من ناحية لا يؤمن بغير العقل المتمثل في ذاته كإله لعقيدته الدينية، ومن ناحية أخرى فإنه يرى أن راحة النفس وطمأنينتها التي يستجيب لها حوارها الداخلي مع ذاتها لا يمكن أن تتحقق إلا بولوج عتبة الكنيسة وممارسة شعائرها، وسماع ترانيمها، والجلوس إلى كرسي الغفران.

هذا النوع من المفكرين الذي يجمع بين سلطة العقل العليا في ممارسته للحياة وفي سائر ميادين العلم والمعرفة، وكذلك يوجه احتراماً وخشية لمظاهر

---

(1) Ibid.

العقيدة وليس لصلب العقائد نفسها إنما يعتبر علامة على عصره الذي شاعت فيه روح القلق بين الدين والفلسفة، وكذلك العلم. فقد ظهرت فيه فتوحات العلم المادية العظيمة مما أشاع روح الإلحاد بسيطرة المادية ولا سيما الماركسية على العقول في أواخر القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين، وغلبت النزعة اللادينية في المذاهب بعد كيركجارد باستثناء مذهب بيرجسون الروحي الذي كان يعد منارة قائمة بذاتها في عصر يموج بالتزمت العلمي المنهجي الذي يستند إلى الحس والمحسوس وحدهما، وكذلك بنزعات المادية ونزعات الإلحاد. وهكذا أخذت معالم الاعتقاد الديني تتخذ وجهة أخرى غير خالصة، تداخلت مع الاتجاه النفعي فيما يعرف بالبرجماسية الأمريكية عند بيرس وجيمس وديوي. وهكذا أخذ الإنسان يواجه حالة القلق هذه التي اعتثرت ذاته، واعتبرته آلة يوجههاالعلم والمادة على الرغم من ذيوع النظرة الوجودية التي حاولت تحرير الفرد، ولكنها أغفلت الجماعة والأخلاق والدين والفلسفة معاف، وهذا يضاف إلى مصادر التوتر والقلق النفسي. وفي العقيدة الجديدة يرى ألان أن السلام هو الذي يصنعه البشر، وهو يلوح في ذلك إلى مشروع السلام الدائم كأنه استمرار له، وهو المشروع الذي وضعه كانت، ولا يوجد قدر ـ كما يقول ـ أي أننا نعتبر أن القدر قد يبطش بنا، ويقطع علينا مسيرتنا في الحياة بالموت، وقد يعطينا ما لا نريد من مواقف صعبة، وقد يفاجئنا بأحداث لم نكن نتوقعها، ولكننا ونحن نملك أمرنا بأنفسنا ونستطيع أن نشكل حياتنا وفق عقلنا، وما نضعه لهذه الحياة من مشروع يستوعبها كلها فإنه لا يمكن أن يوكل شيء إلى القدر أو إلى الغيب، أي إلى صنع الله، أو إلى قدرة خارقة قد تلقي بنا في متاهات بعيدة الغور، وتكون ذات سيطرة عليا علينا مهما كان أمرها سواء كانت قوى طبيعية أو إلهية أو بشرية، فنحن نشكل حياتنا وفق إرادتنا المنبثقة من عقلنا بلا معارضة لحياتنا خارجة عن حدود الطبيعة، فليست هناك أية غاية مفروضة علينا من خارجنا إذ أن ذاتنا هي التي تتحكم في مصيرنا، وبالتالي لا يوجد ذلك الإله الذي يتطلع إليه البشر بين السحب، بل إله كل فرد في داخل ذاته، فالذات أو الأنا الفردية

هي إله نفسها، وهي حاكمة مصيرها. ولكن هل يتساوى الناس جميعاً في أقدارهم وفي مراتبهم الإنسانية؟ هل يكون الأفراد كلهم سواسية فلا تقدم لأحدهم على الآخر فتنتفي الزعامة والقيادة والريادة في كل علم، أو فن، أو في مجال السياسة أو غير ذلك؟.

إن ألان يعلي من قيمة البطل الإنساني، وهو في هذا يتخذ موقفاً خاصاً به في فلسفة التاريخ يرجع به إلى مدرسة توماس كارليل (١٧٩٥ ـ ١٨٨١) Carlyle, Thomas[1] عن الأبطال وعبادة البطولة heros and heros worshiped هذه النظرية التي تأثر بها ألان ترجع الدفع التاريخي للأحداث إلى البطل، وتنتفي بذلك فكرة الحتمية في التاريخ، وكيف تتولد الأحداث بعضها عن بعض تولداً حتمياً تلقائياً فلا دخل للعنصر الإنساني في نشوئها أو تولدها واستمرارها عبر الزمان، وكذلك تعارض فكرة البطولة، وفكرة الاستناد إلى الغيب الديني التي يفسر بها أصحاب المدرسة التاريخية الدينية نشأة الأحداث وتتابعها فهم يرجعون كل شيء في هذا الترابط الحدسي عبر الزمان أو التاريخ إلى الله وحده. أما ألان وهو يعلي من قدر البطل الإنساني فيرد إليه كل شيء، وهو في نظره إله صغير يتربع على عرش آلهة قلبه المثلثة: الإيمان والأمل والإحسان. هذا الثالوث اللاديني الذي يعتمر قلب البطل إنما يثير مشكلات ما دمنا نقول أن البطل هو النموذج الإنساني الذي يقود المسيرة، والذي يتمثل فيه العقل في أعلى درجاته حاكماً للمشاعر الثلاثة التي ذكرناها، وكأن كل من تمثلت لديه هذه المشاعر كسند للعقل في صورة مثالية يصبح نموذجاً إنسانياً عالياً قريباً من الآلهة الدينية مع أنه ليس إلهاً، وأول تساؤل يثيره هذا الوضع الغريب للإنسان البطل هو أن ألان مضى إلى أقصى حد في الابتعاد عن الدين، وعن الحتمية

---

(١) توماس كارليل: ـ فيلسوف ومؤرخ انجليزي من اتباع مذهب وحدة الوجود، ومن اللاادريين كذلك. دافع عن الفلسفة المثالية الألمانية، طبق على المجتمع نظرية فيخته عن نشاط الإنسان باعتباره العنصر الخلاق للعالم، أهم ما يميز فلسفته العودة بتاريخ المجتمع إلى سير الشخصيات العظيمة وعبادة البطل.

التاريخية الخالصة مستنداً إلى البطل الإنساني في كل شيء استناداً إلى فلسفة توماس كارليل، وإلى الفيلسوف الشاعر جوته، إلا أنه كما حدث بالنسبه لتمسكه بشعائر الدين المسيحي، وبمراسمه كسبيل لراحة القلب، وسكينة النفس حتى لا تشعر بإثم داخلي نتيجة لانحرافه التام عن الدين والعقيدة نجده يستبقي هنا معالم ظاهرية للثالوث المسيحي؛ فليس الإيمان سوى رمز وإشارة إلى الأب، وليس الأمل سوى إشارة إلى روح القدس لأنه أمل الألوهية في التنزل إلى البشر، وفي التشخص والحلول كما ترى المسيحية، كما أن الإحسان هو الابن، وقد تمت حركة التنزل والحلول في صورته فيتم بذلك خلاص البشر من الخطيئة الأصلية، ولهذا كان هذا العمل إحساناً وهو أرفع درجات الخير بالنسبة للبشر.

وهكذا نرى أن آلان على الرغم من اتجاهه إلى العقل الخالص بروح كانطية إلا أنه ظل شاخصاً ببصره نتيجة لتكوينه الأولى إلى المسيحية وعقيدتها وثالوثها، فلم يبقى منها سوى المظاهر والرموز الخارجية مفرغة من العقيدة، وكأنه هنا أيضاً يعيد إلى الذكر تيار الفكر الكانطي الذي أظهر من حيث العقل أنه لا يمكن إقامة دين أو أخلاق، ولهذا لجأ إلى العقل العملي ليقيم دعائم الأخلاق والدين، ولكن آلان لم يجهد نفسه لتقنين هذا الاتجاه الديني الغامض كذيل لمذهبه، بل تركه هكذا ليدل على التمييز بين العقل الخالص، والمشاعر الدينية الخالصة في مذهبه على الرغم من أنه لم يعامل الأخلاق نفس المعاملة التي عامل بها كانت الأخلاق والدين عنده بل ربط الأخلاق بالعقل كما رأينا.

والحق أن آلان لا يكتفي بالإشارة إلى البطولة الإنسانية النموذج الأعلى للعقل الإنساني الذي يجعله وراء الدفع التاريخي، لكنه يشير أيضاً إلى الحتمية الطبيعية ويعتقد أن وراءها المنطق أو العقل؛ فإنه لا يمكن أن يشذ أي حدث طبيعي عن المنطق أو مواضعات العقل حتى ولو حدثت معجزة، فإنها تتم بمقتضى الحتمية الطبيعية أيضاً كما تخضع لنمط من أنماط المنطق العقلي مع أن الكنيسة تعتبر أن تدخل العقل في الطبيعة وأحداثها يعتبر فضيحة كبرى وباطلاً

لاهوتياً ينبغي معاقبة صاحبه، وإعلان مروقه عن الدين كما حدث في محاكم التفتيش وغيرها، وكما حدث بالنسبة لكوبرنيقس ونيوتن وغيرهما. . . ونحن إذا سلمنا بآراء الكنيسة التي لا تحترم منطق العقل والحتمية الطبيعية للظواهر الطبيعية، فإننا بذلك لا نستطيع أن نفهم مثلاً كيف أن الأرض تدور أو بمعنى أعم لا نستطيع أن ندلي بدلونا في مجال العلم وتقدمه، ولما كان العلم قد أظهر تقدماً عظيماً بعد أن انفصل عن الدين، لهذا فإن العلم قد أثبت نجاحه بينما ثبت عقم اللاهوت. وعدم فائدته للعلم، وأصبح العقل هو السند الأساسي لهذا التقدم الرائع في مجال الكشف العلمي. ويعطي لنا ألان عدة أمثلة تدل على عظمة الإنسان في اكتشافه لهذه المعاني وتمسكه بها، وأهم الأمثلة الرائعة التي أشار إليها هو مثل المسيح عليه السلام الذي رأى شجرة تين لم تثمر في أوان إثمارها فتعجب وكأنه يلومها على أنها لم تثمر في أوان إعطائها الطبيعي، أي أن المسيح لم ينتظر أن يظهر التين في غير وقته فيكون إعجازاً، ويشكل معجزة خارقة للطبيعة، بل هو على العكس من ذلك يعجب من عدم ظهور ثمر التين في وقت كان ينبغي أن يظهر فيه طبيعياً، وهذا يعني أن المسيح وهو ابن الله كان يؤمن بحتمية ارتباط الظواهر الطبيعية، وبأن كل حدث في الطبيعة له أسبابه المنطقية المعقولة، ومن هنا جاءت روعة هذا المثل إذ بدلاً من أن تجري معجزة على يد المسيح نجده يكرس رأيه للإشادة بالنمو الطبيعي، وبالعملية الطبيعية التي تنبثق نتيجة للترابط الحتمي بين مكونات الطبيعة، وليس بسبب تدخل عناصر إلهية أو غيبية أو غيرها في عملية سيرها الطبيعي.

اهتمامات ألان الرياضية والهندسية والجيولوجية[(١)]:

بعد أن عرضنا لاهتمامات ألان في مجالات: الفلسفة، والأدب، والفن، والتربية والتعليم، والأخلاق، والدين. نشير هنا إلى اهتمامه بالرياضيات والهندسة اللذين لاقا منه اهتماماً بالغاً يقول ألان: «لقد عشقت الرياضيات

(١) Mondor, H: Alain Gallimard 1954 p 35.

والهندسة، وساعد على ذلك ما تلقيته من علم في مدرسة مورتاني، فقد علمني الراهب أن الهندسة لا تعني مجرد أشكال تقاس زواياها بالأدوات الهندسية على سبورة سوداء، وكان اهتمامي بالهندسة سبباً في حصولي على درجات التفوق في هذا العلم فأحبني أستاذي وشجعني كثيراً»[1]، ولما شعرت أسرته بحبه للهندسة وعلوم الرياضة أرسلته إلى مدرسة ليسيه قانف حتى يتعلم أصولها وقواعدها.

ومما يشهد على اهتمامه بالرياضيات مقالاته التي كان يرسلها إلى مجلة «الميتافيزيقا والأخلاق» موضوعة في شكل حوار وموقعة باسم كريتون، وكان ألان قد أشرف على إنشاء المجلة سالفة الذكر في عام ١٨٩٣. وفضلاً عن ذلك كان اهتمامه بعلم الميكانيكا لا يقل عن شغفه بالهندسة، وقد تلقى أول دروسها خلال خبرته في العمل مع الضباط، والاختلاط بالملاحين الملمين بالهندسة. كما كان يلاحظ عليه إلماماً واضحاً بدراسة علم الجيولوجيا واهتماماً به، خاصة، وقد سنحت له الفرصة بحضور مؤتمر للجغرافيا.

(١) Histoire de mes pensées p 9

تعليق وتقييم

تبين لنا من خلال عرض فلسفة آلان أنها فلسفة لانسقية ورغم ذلك فإنها تشكل وحدة متماسكة، وهذه الوحدة هي الغاية التي سعينا لمعرفتها في هذا البحث. ونستطيع أن نبرزها باستخراج ما أسماه بيرجسون الحدس أو الاستبصار الأساسي في المذهب، وكان هذا الحدس هو حرية الحكم التي تعد علامة الإنسان المميزة، والفضيلة أو الصفة العليا التي يتميز بها، لقد كان العقل والفكر متلازمين في فلسفته فنحن نجده يهتم بالعقل في جميع مجالات فلسفته ابتداءً من الفلسفة ومروراً بالأدب والفن والتربية والتعليم والأخلاق وانتهاءً بالسياسة والحرية والدين، فالعقل يلعب الدور الأساسي في هذه المجالات فضلاً عن حرية الحكم التي تعد جوهر فكر آلان برمته، فإنه لم يتوقف لحظة عن ممارستها لأن من الواجب على الإنسان ألا ينتظر الفرصة حتى تواتيه للبدء في التفكير فالفرصة موجودة في كل لحظة وفي كل حدث، وهكذا يصبح الصحفي والفيلسوف في شخصه كل لا يتجزأ.

لقد تعلقت تأملات آلان بفلسفات الحكماء وتأملاتهم مثل أرسطو، وأفلاطون، وديكارت، وسبينوزا، وكانت، وهيجل، وكونت فهذه الفلسفات الحكيمة لهؤلاء الرجال ليست بعيدة عن أحداث الحياة اليومية، حينما يتطلب الأمر إصدار حكم ما، فآلان لم يكن هو الأديب الإنساني، أو المحلل النفسي الدقيق، أو عالم الأخلاق إنه الفيلسوف الشامل المثالي تلميذ لانيو وتابعه في احترام العقل، الصحفي وكاتب المقال المشهور Essayiste[1] ومؤسس فلسفة

(١) **Petit La Rousse Robert**, N 2 Paris Saint Germain. Paris p 75 p 27

فن الحياة. لقد كانت الفكرة هي أساس فلسفته، وكان الفكر هو أساس الإرادة عندما جعل منه أساساً لها في جميع أجزاء فلسفته ابتداءً من كتابة مقاله ومروراً بفلسفته العقلية، واهتمامه باللغة، وبالأدب الذي جعل أداته الكلمة، وبالفن الذي جعل من الفكرة فيه المحور الرئيسي للعمل المبدع، وأبرز مكانتها في كل مراحل العمل منذ بدايته حتى ميلاده، وفي التربية والتعليم عندما اهتم بنوعية الأفكار فكان يبسطها تارة ويجعلها غامضة تارة أخرى في سبيل النفاذ إلى عقول طلبته ومريديه من طلاب العلم، كما كان يهتم بالبدء بالفكرة ثم ينطلق منها إلى دراسة العمل بأكمله.

ونفس دور الفكرة يتجلى في احترام النفس لمبادئها وأفكارها العقلية في مجال الأخلاق، وكذلك في مجال السياسة والدين. ولكن هل يعطينا احترام ألان للفكرة وتشديده على الرجوع للعقل ثمة انطباع بنوع من المثالية في موقفه الفلسفي، إن ألان يبدو في أكثر من لون هكذا تعرفت على فكره من خلال البحث فالانطباع العام والسائد في موقفه هو المثالية والإنسانية، لكن هذه المثالية ليست نسقية كما هو معروف عنها، إنها أحياناً تصبح واقعية كما هو الحال في دراسته للفن، فالعمل الفني لا قيمة له بدون عودة للطبيعة والواقع والصانع. وإن كانت جميع هذه الأمور الواقعية الموضوعية تعضد وتقوى بالفكرة في كل مرحلة من مراحل العمل وهنا يصبح ألان مثالياً موضوعياً في مجال الفنون بل إنه حين يقترب من صيحات الوجوديين في مناداته بالخير وكراهية الحروب ومرارتها فنحن نلمح في كلماته عذاب المصير الإنساني، كما نلمح في فنه العملي وتعامله مع الحياة، ومحاولة الاستفادة من منابعها مهما اختلفت موقفاً برجماسياً. وهو في ذات الوقت كانتي يعيش في محراب كانت ويتنسم عبير فلسفته، ويقدس عقله النظري والعملي، وهو يبجل كونت ويعشق فلسفته الوضعية، كما يهتم بدراسة هيجل ويعتبره أرسطو العصر الحديث، وهو يحترم ديكارت ويقدس حكمته الكلية ويتفق معه في الكثير من آرائه خاصة المتعلقة منها بالعقل والإرادة والصلة بين النفس والجسد ودور الانفعالات في

وقوع الخطأ وغيرها من مسائل. . . وهو لا ينسى الماضي فالماضي والحاضر عنده سواء، ولأنه يعيش في الحاضر بحكمة الماضي فكم تغنى بأسلوبه الرشيق ومجد فلسفات أساطين اليونان مثل سقراط وأفلاطون وأرسطو، وإلى أي حد استفاد من خبرة ممارسة الأخلاق والفضيلة عندهم فلم يكن يعبأ بأن يصفق لمذهب أفلاطون في المثل والأخلاق بقدر ما كان يهتم بممارسة فكر أفلاطون في واقع حياته، وأن يصبح هو أفلاطون عصره، وهكذا كان آلان هو الفيلسوف الفرنسي المحب الحقيقي للحكمة مثلما كان حال سقراط[1]، وهكذا بدت فلسفته شمولية تهدف إلى استبطان حياة الإنسان ابتداءً من الفكر مروراً بالعاطفة الجياشة وانتهاءً بالانفعالات الهدامة الضارة بالجسد، لقد كان ألان فيلسوفاً عالم نفسي أدرك ما للنفس من حق على الإنسان. وما للبدن من حق عليه وما للحياة من حق عليه في أن يعيشها متوافقاً سعيداً بما يتوخاه من فن وحكمة وصبر وبما يتمسك به من خلق ومثل وآداب ومعاملات، وبما يؤمن به من الحرية وقوة الإرادة وممارسة الذكاء العام.

وهكذا نرى أن موقف ألان يبدو قلقاً بعض الشيء فالبعض يراه كما نراه نحن مثالياً مع بعد برجماسي، والبعض يراه تصورياً، كما ينظر إليه كواحد من الكانطيين الجدد، ومع تعدد الوجوه وتباين الاتجاهات التي يبدو عليها، موقفه إلا أن موقفه برمته ينم عن ثراء كامل وسعة أفق وفلسفة إنسانية عميقة، فهو وإن كان لا يشير بصفة قاطعة إلى مذهب معين. فذلك لأنه قد صرح لنا منذ البداية أن فلسفته لانسقية بل هي موقف لانسقي يمثل منهجاً لممارسة فن الحيـاة.

ولهذا فإن العلامة المميزة على هذا المذهب هو محصلته الأخيرة أي اتجاهه إلى إتقان فن الحياة. وهذا الاتجاه يحمل مع ما يحمله من مثالية بعداً برجماسياً مؤكداً وبصفة عامة فإن التكوين الديني له في شبابه، واطلاعه على مختلف التيارات الفلسفية لعصره فضلاً عن إلمامه بالإنجازات العلمية قد خلق

(١) **Encyclopaedia Britannica**, volume (1) William Benton Printed in U S A 1964 p 491

في نفسه نوعاً من القلق الذي عبرت عنه فلسفته وكان سبباً في الاتجاه اللانسقي الذي انتهى إليه. وكان مداره احترام الذكاء الاجتماعي ويعني به استخدام الأفكار والآراء والمنطق لا لذاتها كما كان يفعل الفلاسفة القدماء بل بغرض تسيير دفة الحياة.

وهكذا يعد ألان ابن عصره الذي تباينت فيه الآراء والذي عاصر كل ظروف مجتمعه بأسرها فقد ظهرت في عصره متناقضات سياسية وعسكرية، إذ توالت أثناء حياته حربان هما الحرب العالمية الأولى والثانية التي اكتوى بنيرانها. وتمثلت أمام عينيه أنواع الظلم الفاشستي والنازي في ألمانيا وإيطاليا والقهر الشيوعي في روسيا والبلاد الضالعة معها، ثم ارتفاع كلمة الحرية عند الوجوديين وتفجر أزمة الإنسان المعاصر ومصيره وكذلك بلوغ العلم ذروته بالكشوف العلمية الذرية بحيث أصبح الإنسان قزماً في مواجهة الآلة وخاصة آلة التخريب الجهنمية.

وفي ظل هذه الظروف القاسية كان على ألان أن يجمع في مذهبه بين الدعوة إلى روح السلام، والمحبة والإخاء عن طريق تنزل الثالوث المسيحي على الأرض من إيمان وأمل وإحسان، واستخدام أسلوب جديد في التعامل بين البشر يكتنفه الذكاء الاجتماعي مع حرية الفكر واستقلال الشخصية، وتحاشي المواجهة والهبوط إلى متسوى الغباء الذي هو أساس الصراع بين البشر لكي يحيا الإنسان في سلام ويتقن فن الحياة الذي يوفق بين البشر ويجعل البطل إنسانياً بعيداً عن السلطة الصارمة، وقوة الضغط والقهر سواءاً كانت إلهية أم إنسانية.

وهكذا ترجع أهمية دراسة ألان إلى أنه يبشر بنوع جديد من القيم الإنسانية وكأنه يحدث ثورة في تنظير القيم الإنسانية منذ ماكس ڤيبر الفيلسوف الاجتماعي إذ أنه هنا لا يضع العقل المنطقي ـ رغم إيمانه بالعقل الصراح ـ لا يضعه وراء القيم الاجتماعية كحامل لها ذلك أنه يدخل عنصر استمده من الممارسة العملية

لفن الحياة، وهو استخدام الذكاء الاجتماعي في معالجة الأمور، وقد لا يكون من بين أساليب معالجة الأمور وحل المشكلات استخدام المنطق العقلي فقد يتولد عن هذا صراع مخيف، بل قد تدعونا القيم النابعة من الذكاء الاجتماعي ومن إتقان ممارسة فن الحياة إلى التغاضي بعض الشيء عما تتطلبه العدالة المطلقة، أو الحق المطلق، أو الصدق المطلق، أو الخيرية المطلقة، أو الجمال المطلق ما دامت غايتنا هي الوصول إلى السلام الاجتماعي والتكيف النفسي ونشر المحبة بين الناس وتحقيق السعادة ونبذ الصراع، وإرساء عوامل الطمأنينة والهدوء النفسي.

وفي ضوء هذا المنهج الجديد عند ألان بما ينطوي عليه من هدف مثالي، واتجاه برجماسي خفي ينبغي علينا أن نتمسك بالحكمة، ونقتدي بالحكماء، وأن نضع لوحة جديدة للقيم الإنسانية بحيث يتدخل الذكاء الاجتماعي فيحيلها من قيم مطلقة تخضع للعقل الخالص إلى أخرى نسبية تخضع للعقل العلمي الممارس لفن الحياة.

مصادر البحث

١ ـ المصادر العربية:

٢ ـ المصادر الأجنبية:

١ ـ المصادر العربية:

١ ـ زكريا إبراهيم: فلسفة الفن في الفكر المعاصر، القاهرة، دار مصر للطباعة ١٩٦٦.

٢ ـ المصادر الأجنبية:

2 — Alain; Charpentier: Elément de philosophie, paul Hartmann Paris 1941.

3 — Alain; Charpentier: Idées, Introduction A la philosophie, platon, Desçartes Hegel, Comte, Hartmann Editeur Paris 1939.

4 — Alain; Charpentier: Vigiles de l'Esprit, Paris Gallimard 1942.

5 — Alain; Charpentier: Saison de l'esprit Éd, NRF Paris 1941.

6 — Alain; Charpentier: Lettres Sur Kant, paul Hartmann, Paris 1945.

7 — Alain; Charpentier: Souvenir Concernant Jules Lagneau, Éd N.R.F. 1925.

8 — Alain; Charpentier: Humanité, Ed du Méridien 1943.

9 — Alain; Charpentier: Histoire de mes pensées, Gallimard 1936.

10 — Alain; Charpentier: Les aventures du coeur, Hartmann 1945.

11 — Alain; Charpentier: Entretiens au bord de la mer Cla Recherche de L'entendement éd. N.R.F 1930.

12 — Alain; Charpentier: Le Citoyen Contre Les pouvoires, Ed Kra,

Paris 1949
13 — Alain; Charpentier: Minerve, ou de la Sagesse Éd paul Hartmann, Paris 1940
14 — Alain; Charpentier: Les Idées et les Âges Gallimard 1927
15 — Alain; Charpentier: avec Balzac, Éd N.R.F. 1939.
16 — Alain; Charpentier: Mars, ou la guerre Jugée Éd, N.R.F 1936.
17 — Alain; Charpentier: Sentiments, passions et signes, N.R.F 1926 - 1935.
18 — Alain; Charpentier: Vingt Leçons sur les Beaux - Arts, Paris, Gallimard 1931.
19 — Alain; Charpentier: Système de Beaux - Arts Paris, Gallimard 1926.
20 — Alain; Charpentier: Propos de politique, Éd Rieder 1934.
21 — Alain; Charpentier: Propos Sur le Bonheur éd N.R.F. 1928.
22 — Alain; Charpentier: Propos, Paris 1919.
23 — Alain; Charpentier: Propos De Litterature, paul Hartmann, Editeur, Paris 1934.
24 — Alain; Charpentier: Propos Sur La Religion Éd Riedier, 1924.
25 — Alain; Charpentier: Propos Sur L'Education Rieder, Paris 1945.
26 — Alain; Charpentier: Propos Sur L'Esthétique P.U.F, Paris 1949.
27 — Lagneau: Celebres Leçon, Paris, P.U.F 1914.
28 — La Nouvelle, Revue, Française Paris, Septembre 1952.
29 — MerCvre DE France, Fondateur Alfred valette, Octobre 1952 (portrait d'Alain par lui même par Colette Audry).
30 — Mondor, Henri: Alain, Gallimard, Paris 1950.
31 — Maurois André: Alain, Domat, Paris 1950.
32 — Mauriac, Claude: Hommes et Idées Ed, Albin Michel, Paris 1951.
33 — Pascal, Georges: Alain Educateur P.U.F 1964.
34 — Pascal, Georges; La pensées d'Alain Bordas, Paris 1967.
35 — Revue de Méthaphysique et de Morale, Avril - Juin 1952.

1 — Encyclopaedia Britannica, A New Survey of Universal Knowledge, William Benton, Chicago. London, Printed in U.S.A 1964.
2 — Petit Robert 2 (PR2) par paul Robert Dictionnaire des noms propres Vol. 1 2 106 rages, 1985, 1066 Éd, Le Robert 107, avenue parmentier Paris XI.
3 — Ibid, Petit Larousse Saint Germain Paris 1975.

الفصل السادس

ديالكتيك العقلانية والواقع

بقلم

د. السيد شعبان

الفصل السادس

المنهج الجديد فى نشاط العلم المعاصر

أ- المنهج العلمى فى النظرية العلمية الكلاسيكية:

العلم بناء منظم من المعرفة، يبدأ بالواقع وينتهى إلى تفسيره، والعالم هو المحل الأول إنسان يسلك طريقاً خاصاً فى الحصول على هذه المعرفة أو يتبع منهجاً محدداً يؤدى به إلى الكشف عن الحقيقة، مستنداً إلى مجموعة قواعد منهجية عامة تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل إلى نتيجة معلومة.

إن العلم يهدف من ناحية إلى بلوغ «فهم كامل» للعلاقة بين التجارب الحسية فى مجموعها. ومن الناحية الأخرى إلى أن يبلغ هذا الهدف باستخدام أقل ما يمكن من التصورات الأولية والعلاقات، وذلك سعياً بقدر الإمكان وراء الوحدة المنطقية فى تصوير العلم. ويستخدم العلم مجموع التصورات الأولية أى التصورات المرتبطة مباشرة بالتجارب الحسية والقضايا التى تربط بينها[١].

والجدير بالذكر أن العالم الكلاسيكى كان يلتزم فى بحثه بالتجربة فقط دون تدخل العقل، ويلتزم بالصفات الموضوعية للظاهرة. إن «المادة» كانت للباحثين التقليديين هى كل شئ وعن طريقها يمكن تفسير أى ظاهرة علمية.

كان نيوتن يعتقد بأن هناك حقائق ثلاثة يؤكدها العلم التجريبى البحت: المادة والمكان والزمان. وكان يعتقد أيضاً بأن القوانين الطبيعية تنظم حركة المادة فى إطار الزمان والمكان المطلقين. ويصف نيوتن الهدف المثالى لنظامه قائلاً: «إن استخلاص مبدأين عامين أو ثلاثة مبادئ عامة للحركة من الظواهر، ثم إظهار كيفية انبثاق خواص ونشاط جميع الأشياء المادية من هذه المبادئ التى يكون قد

---

(١) آينشتين: افكاره وآراء، ترجمة د. رمسيس شحاته، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦، ص٧٨.

سم استجلاؤها سيمثلان خطوة كبيرة في ميدان الفلسفة»[1] وليس للباحث العلمى من دور فى هذا النظام يتجاوز دور المشاهد الحيادى. فقد كاد يفترض أن المكون المادى وجميع خواص المادة يمكن فهمها دون إقحام العقل فى النظام[2].

وقد حققت فيزياء نيوتن نجاحاً كبيراً وتطورت الفيزياء وتقدمت بجهود فارادای Faraday وهيرشل Herschel وغيرهم. وقد عزا هذا النجاح إلى المنهج العلمي التجريبي بصورته التقليدية التي تستبعد نشاط العقل من مجال الظاهرة. هذا النجاح ولدً في النفوس رغبة في توسيع نطاق هذا المنهج في التفسير بحيث يشمل جميع ميادين المعرفة، وقد أسفرت إمكانية الكشف عن أسرار جزء كبير من العالم الطبيعي، بافتراض وجود المادة وحدها، دون نشاط العقل، عن دفع بعض العلماء تدريجياً إلى اعتبار المادية جزءاً من الأسلوب العلمي ذاته في بحث الظواهر، على نحو جعل الباحث العلمي، بصرف النظر عن نشاطه العقلي، يمضي في براهينه العلمية على أساس افتراض كون المادة وحدها هي الحقيقة، أو أنها، على الأقل، كل ما يمكن معرفته بطريقة علمية.

تنطلق النظرية العلمية الكلاسيكية اذن من مقولة أساسية وهى أن العالم يتكون من «مادة» ويخضع للادراك الحسي. هذا الفهم المادى يطغى على الفيزياء الكلاسيكية منذ بدايتها. وكان «بيكون» أول من طبق المنهج الاستقرائي Inductive Method في العلوم الطبيعية. وهو لايعول على العقل، حين يتلقى صور الأشياء عن طريق الحواس، إذ أن العقل فى نظره يخلط بين طبيعته الخاصة وطبيعة الأشياء[3]. ويعول بيكون أساساً على التجربة بمفهومها العلمى

---

(1) Newton, Principia. Trans. Florian Cajori. Berkeley: University of California Press, First Edition, 1934, PP. XVii - Xviii.

(2) Robert M. Augros & G. Stanciu, The New Story of Sciece, New York, 1984, P. 20.

(3) F. Bacon, The New Organon, Bobbs - Merri, 1960, P. 21.

الكلاسيكي، فهو يأمل أن يصحح خداع الحواس والعقل بتجارب تستنبط ببراعة بعرض الحكم على الظاهرة «والتجربة وحدها» هي التي تقوم باصدار الحكم فكأن بيكون يصر على أن الباحث لايستطيع أن يعرف العالم الطبيعي إلا بالاختبار العلمي.

والعلم الكلاسيكي يرفض الخبرة العامة المشتركة لأنها غير جديرة بالثقة. ويستعيض عنها بيكون وجاليليو بخبرة العلم المتخصصة. وقد كانت النجاحات التي حققها نيوتن وجاليليو حافزاً قوياً دفعهم أكثر فأكثر ليروا في التجربة مصدر المعرفة. ولم تنتشر هذه الوجهة من النظر إلا بعد أن تحققت نجاحات العلم التجريبي. فقد كتب «ديفيز» في كتابه «في المنهج العلمي»: «إن العلم بناء يقوم على الوقائع»[1].

ويصف «انطوني» عمل جاليليو بقوله: «لم تكن الملاحظات والتجارب التي قام بها جاليليو هي التي أدت إلى القطيعة مع التقاليد السابقة بقدر ما كان المؤدي إلى ذلك هو الموقف الذي اتخذه جاليليو تجاه تلك الملاحظات والتجارب. فالوقائع التي كانت تتأسس داخلها كانت تعالج بما هي كذلك، دون حاجة إلى ربطها بفكرة مسبقة»[2].

وكان جاليليو ينظر إلى الرياضيات على أنها السمة الرئيسية للمنهج العلمي الذي يستطيع وحده تمكين الإنسان من اكتساب معرفة صحيحة بالعالم الطبيعي. وكان يرى أن الكون مكتوب باللغة الرياضية ونحن لانستطيع أن نفهمه ما لم نبدأ أولاً بتعلم اللغة التي كتب بها. فالرياضيات - في نظره - هي المنطق الجديد للعلم وفيها سر الطبيعة. وقد توصل جاليليو إلى العديد من الاكتشافات العلمية وفقاً لمبادئ الهندسة. وهذه الوفرة من الحقائق الرياضية في العلم الطبيعي أوحت

(1) J. Davies, On The Scientific Method, Londres, 1968, P. 8.
(2) H. D. Anthony, Science and Its Background, Macmillan, Londres, 1948, P. 145.

إلى جاليليو أن العالم الذى يقع خارج العقل يكون من خواص رياضية فحسب.

والمادة عند جاليليو تتمثل فى مقادير وقيم رياضية. وخواص المادة الكمية والقابلة للقياس، كالشكل والحجم والمكان والزمان، والحركة، هى وحدها التى يمكن اعتبارها جزءاً من العالم الحقيقى. وكان جاليليو مطمئنا إلى أن هذه الخواص موجودة فى الاجسام الطبيعية ولا يمكن تصور جسم بدونها. وهذا يستتبع ضمناً أن يتقننا من حقيقة هذه الخواص يرجع إلى الطريقة التى لابد لنا من أن نفكر بها، أى من طبيعة عقولنا ذاتها.

والسؤال هنا: ماذا عن الخواص غير الرياضية، ومن أين تأتى؛ يرى جاليليو أنها لا تأتى من العالم المادى، بل من عقولنا.

لقد رأينا أن العلم الكلاسيكى يؤكد أنه لا وجود إلا للمادة. وجاليليو يؤكد هذه النزعة فيذهب إلى أن السمات الكمية للأشياء هى وحدها الحقيقية. وعلى ذلك، ووفقاً للعلم الكلاسيكى، فليس هناك عالم واحد، بل عالمان. فمنذ عهد بيكون وجاليليو تبنّى العلم الفصل التام بين عالم العقل وعالم المادة، باعتبار أن هذا ما يقضى به المنهج العلمى والموضوعية فى البحث العلمى وترتب على هذا التقسيم إلى عالمين ثلاث نتائج من حيث المنهج العلمى:

أولاً : أن على العلم، فى عصره الكلاسيكى، أن يدرس عالم المادة «الموضوعى»، بدون تدخل العقل «الذاتى» إذ إن هدف العلم هو وصف العالم دون الرجوع إلى العقل.

ثانيا : أن يصبح عدم اليقين جزءاً من المنهج العلمى.

ثالثاً: أن المنهج العلمى، باستخدامه التجارب وبالتعبير عن نفسه بلغة الرياضيات، هو وحده الذى يقدم معلومات عن العالم.

كان علماء الفيزياء الكلاسيكيون يعترفون بعالم الطبيعة المكون من مادة فقط . ذلك العالم الذى لا يقوم فيه العقل بأى دور

كانت المادية المنهجية، إذاً معقولة لأنها قادت إلى كثير من الكشوف الجديدة فى العلوم الفيزيقية واقترحت منهجاً للاضطرابات الفكرية التى كان يتخبط فيها ذلك العصر، فوفرت مخرجاً من الفلسفة المدرسية العقيمة، ولكنّ صوغ نظرة كرد فعل إزاء موقف آخر يبدو دائماً أمراً محفوفاً بالمخاطر. ذلك أن جاليليو ونيوتن، فى محاولتهما التعويض عما سبق من إهمال المادة، أحدثا على غير علم منهما تياراً أدى إلى أفول العقل ونفى دوره فى النشاط العلمى.

نخلص من ذلك إلى أن العلم الكلاسيكي منذ عصر النهضة وحتى بدايات الحقبة المعاصرة، قد أدخل بعض التصويبات المنهجية على منهج العلم، ولكن التزامه بالنزعة المادية والتجريبية فقط جعلت العلم يضلّ الطريق السوىّ، هذا إلى أن من العسير جداً تغيير نظرة كونية متى أصبحت متوطدة، ومن الصعب دوماً إزالة خطأ مستحكم فى أى ناحية من نواحى العلم[1].

---

١ - روبرت اجروس، جورج ستانسيو العلم فى منظوره الجديد، ترجمة د. كمال خلايلى، عالم المعرفة، الكويت ١٩٨٩ ، ص ١٤٣

ب- المنهج الجديد في

النظرة الجديدة للعلم ترى أنه لابُد من تأسيس العلوم الطبيعية على التجربة والعقل معاً. لقد كان نيوتن يظن أن التصورات والقوانين الاساسية لنظريته اشتقت من التجربة. إننا نستطيع حقاً أن نستدل من طريقة صياغة نيوتن لتصور المكان المطلق الذى يتضمن تصور الكون المطلق أنه كان يشعر بالقلق من ناحية ما انتهى إليه فقد كان مقتنعاً تمام الاقتناع أنه لا يوجد فى دنيا التجربة - ما يقابل هذا التصور الأخير ولم يكن أيضاً يشعر بالرضى عن فكرة «التأثير عن بُعد»* . ولكن النجاح العلمى الساحق لنظريته هو الذى حال بينه ومعه كذلك علماء الفيزياء فى القرنين الثامن عشر والتاسع عشر - وبين الاهتداء إلى الطابع العقلى لأسس مذهبه. ولقد كان أغلب فلاسفة العلوم الطبيعة فى تلك الأيام متشبعين على العكس من هذا بفكرة أن أسس الفيزياء وقوانيها الاساسية ليست من الناحية المنطقية من إبداع «العقل» ولكنها اشتقاق من التجربة عن طريق التجريد.

والواقع أننا لم ندرك بوضوح خطأ هذه الفكرة السابقة إلا بمجرد نظرية النسبية فقد أوضحت النسبية أنه من الممكن أن نفسر وبطريقة أفضل وأكمل مجالاً أوسع من الحقائق التجريبية ابتداء من أساس يختلف تماماً عن الأساس النيوتونى[1]. والجدير بالذكر أنه منذ عهد بيكون وحتى قبيل اكتشاف النظرية النسبية كان العلم يؤكد على أولوية الاختبار على العقل.

والفيزياء المعاصرة تمثل ثورة ايستمولوجية تلح على بيان دو العقل فى نشاط العلم المعاصر. فالنسبية والكوانتم Quantum تمثلان خروجاً على تفسير نيوتن

---

* أى أن هناك تأثيرات متبادلة بين الأجسام فى المكان. فإذا تغيرت حالة جسم ما فإن ذلك سوف يؤثر مباشرة في كل الاجسام الأخرى التى تتبادل معه التأثير مهما كانت تلك الاجسام بعيدة عنه. ولما كنا تفترض أن سرعة إنتشار تبادل التأثير لا نهائية تنتج عن ذلك أن الميكانيكا الكلاسيكية النيوتونية توصف بأنها قائمة على مبدأ التأثير عن بعد.

(١) أينشتين: افكار وآراء، مرجع سابق، ص ٦٠

بإدخالهما العقل في المعادلة. فلقد حلّت الفيزياء في القرن العشرين تدريجيا محل المذاهب المادية التجريبية بتأكيدها أن «العقل» يقوم بدور جوهرى فى تفسير الظواهر الفيزيائية. وأنه لأمر مثير حقاً أن يصدر هذا التأكيد من علم تجريبى هو علم الفيزياء

إن الحقائق الجديدة التى كشفتها نظرية النسبية ونظرية الكوانتم لا يمكن أن تتواءم مع نظرية نيوتن الكلاسيكية. فلا خواص الظواهر الميكروفيزيائية ولا بنية المكان – الزمان يمكن أن يوصفا أو يفسرا دون الرجوع إلى «مراقب مشارك»، أى إلى «عقل». ولقد كانت النظرة الكلاسيكية للطبيعة لا تتضمن إلا المادة والقوانين الطبيعية. أما النظرة العلمية الجديدة فمن المحتم عليها أن تتضمن المادة والقوانين الطبيعية والعقل[1].

لقد كشفت التطورات الحديثة في فلسفة العلم الصعوبات العميقة التى تثيرها الأفكار القائلة بأن العلم يقوم على أساس متين توفره الملاحظة والتجربة. وهناك وجهة نظر شائعة حول العلم وهى أن المعرفة العلمية معرفة قد أثبتت جدارتها، فالنظريات العلمية يتم استخلاصها بكيفية صادقة من الوقائع التى تمدنا بها الملاحظة والتجربة. ولا مكان فى العلم للآراء الشخصية وتأملات المخيلة، فالعلم موضوعى، ويمكن الثقة فى المعرفة العلمية إذ هى معرفة مبرهن عليها بصورة موضوعية.

وقد ذهب ماخ (١٨٣٨ – ١٩١٦) إلى أن هدف العلم هو «وصف الوقائع المشاهدة» وصفاً كاملاً. واستبعاد الذات من مجال البحث[2].

هكذا نجد علم القرن التاسع عشر ما هو إلا وسيلة لوصف الواقع. فالعالم

(1) Robert M. Augros & G. N. Stanciu The New Story of Science, New York, 1984, P. 23.

(٢) إيروين شرودنجر: الطبيعة والاغريق، ترجمة د. عزت قرنى، دار النهضة العربية، ١٩٦٢، ص ١٢٥

مقيد بحدود الملاحظات ولا يؤكد شيئ خارج هذه الملاحظات أن علم القرن التاسع عشر علم يهتم بالناحية المادية الموضوعية للعالم وواجب العالم هو عمل مقولات صحيحة حول هذه الحقيقة الموضوعية وفهم علاقاتها المختلفة فما العلم إلا الطريقة التى تقف بها تجاه الناحية الموضوعية للعالم والطريقة التى نتناول ونفهم بها هذا الكون.

وكان لدى العلماء فى القرن التاسع عشر كل ما يدعوهم إلى الاعتقاد بأن القرن العشرين سيكمل بناء هذا النظام. وأحرز القرن العشرين بالفعل كشوفات علمية هائلة، ولكنها كشوفات غيّرت نظرتنا إلى العالم. فالاكتشافات العلمية الجديدة لم تكمل فيزياء نيوتن، بل أطاحت بها. ففى المقام الأول هدم آينشتين فى عام ١٩٠٥ ركنين أساسيين من اركان النظام الفيزيائى النيوتونى. فنظرية النسبية الخاصة قادت علم الفيزياء إلى التخلى عن فكرتى المكان المطلق والزمان المطلق. ذلك أن آينشتين أثبت أن علاقات المكان والزمان لا يمكن تعريفها إلا بوصفها الموقف الشخص للمراقب ولنشاطه العقلى كذات واعية.

وهكذا فبفضل النسبية أضحت «الذات» بنشاطها العقلانى، فجأة، جزءاً أساسياً من عالم الفيزياء الجديد.

ويتفق معظم الفيزيائيين المعاصرين على أن نشاط العقل هو المقياس الأساسى للحقيقة العلمية. فالفيزيائى الشهير ريتشارد فينمان R. Feynman يرى «أن المرء يمكن أن يستبين الحقيقة بفضل نشاط العقل»[1] ويعلن هيزنبرج أن «نشاط العقل فى العلوم الميكروفيزيائية هو أهم مصدر من مصادر الوضوح»[2].

---

(1) Richard Feynman, The Character of physical Law, Cambridge: M. J. T. Press, 1965, P. 171.

(2) Werner Heisenberg. The Meaning of Beauty in the Exact Sciences' in Across the Frontier, New York: Harper & Row, 1974, P. 183.

وكبار علماء الفيزياء النظرية في عصرنا هذا أحرزوا كشوفا كبيرة عن طريق نشاط العقل وها هو هيزنبرج يوضح أن النظرية العلمية مقنعة بفضل بساطتها وطابعها التجريدي الذي يفهمه العقل(1) وعلماء الفيزياء يرون أن نظرية النسبية هي من أهم النظريات الفيزيائية التي توصل إليها نشاط العقل. يقول شرودنجر: «أن نظرية آينشتين المذهلة في الجاذبية لا يتأتى اكتشافها إلا لعبقري لديه إحساساً عميقاً ببساطة الأفكار(2) كما أشار آينشتين نفسه إلى هذه النظرية بقوله: «لا يكاد أحد يفهم هذه النظرية تمام الفهم إلا بالعقل»(3).

ونشاط العقل معيار أساسي في الفيزياء المعاصرة لدرجة أنه يقدم حتى على التجربة. ويذهب الفيزيائي بول ديراك، Paul Dirac إلى أن وجود النشاط العقلي عند الباحث أو العالم أهم من التجربة(4) ونستطيع أن نفهم ذلك إذا تصورنا العالم النظري أمام كمية ضخمة من البيانات التجريبية المذهلة. فأي النتائج هي الأهم؟ وكيف ينبغي أن تفسر جميعها؟ ما هو النمط الملاحظ؟ يقول الفيزيائي جورج تومسون G. Thamson: «إن المرء يستطيع دائما أن يقدم نظرية، أو عدداً كبيراً من النظريات، لتفسير حقائق معروفة، بل للتنبؤ بحقائق جديدة أحياناً، ونشاط العقل هو الفيصل فالنظريات بعضها صعب المآخذ ومحدود النطاق وقلما تدوم هذه طويلا(5).

---

(1) Ibid., P. 175.

(2) Erwin Schrodinger, Nature and The Greeks, Cambridge: Cambridge University Press, 1954, P. 23.

للكتاب ترجمة عربية قام بها د. عزت قرني، دار النهضة العربية ١٩٦٢.

(3) Albert Einstein, quoted by S. Chandrasekhar, " Beauty and the Quest for Beauty in Sceince, "Physics Today 32 (July, 1979), P. 26.

(4) P. A. M. Dirac, "The Evolution of the physicist 's Picture of Nature, Scientific American 208 (May 1963), P. 47

(5) Sir George Thomson, The Inspiration of Science, oxford: Oxford university press, 1961, P. 17

أن نشاط العقل في الفيزياء المعاصرة هو السمة الغالبة فالتجربة تخطئ في الغالب والعقل قلما يخطئ ونشاط العقل وأن كان ابعد عن الاسلوب العلمي إلا أنه يبث الحياة في العلم

يقول هيزنبرج: «يحتاج الفيزيائي إلى اكتشاف أوجه التناسق بين الظواهر الطبيعية و هو لن يكتشف هذا التناسق إلا بتدخل العقل»[1]

ويؤكد ماكس بورن أن «عالم الفيزياء الحقيقي يؤمن أيماناً راسخاً ببساطة الطبيعة وبوحدتها رغم أى ظواهر معاكسة»[2] فالفيزيائي في ممارسته النشاط العلمي وفي مسيرته إلى اكتشاف ما، لا يملك إلا أن يحس بوجود نشاط العقل. فكلنا تدرك نشاط العقل في فهم الظواهر الفيزيائية المعاصرة، وليس مما ينافي العلم أن يتدخل العقل في فهم هذه الظواهر إلى جانب التجربة العلمية.

يقول عالم الفيزياء الفلكية دنيس شياما D. sciama «لعل أهم اكتشاف علمي من اكتشافات القرن العشرين هو أن الكون بأكمله، بوصفه كلية واحدة، قابل للبحث العقلاني باستخدام أساليب علمي الفيزياء والفلك. وقد تيسرت هذه النظرة الجديدة إلى الكون باكتشاف النظرية النسبية»[3].

أن المنهج الجديد في نشاط العلم المعاصر يتطلب نظرة جديدة تتفق مع الثورة التي حدثت في العلوم. هذه النظرة الجديدة تتمثل في نشاط العقل الواعي في فهم الظاهرة العلمية. فالعقل هو الذى يراقب الظاهرة ويوجّه العالم في أن معاً. وهو أيضاً المسؤول عن فهم الظاهرة في وحدتها وبساطتها وتركيبها.

---

(1) Heisenberg: philosophical Problems of Nuclear Science,, New York: Pantheon , 1952, P. 75.

(2) Max Born: The Restless Universe, New York: Dover, 1951, P. 54.

(3) Dennis W. Sciama, "The Origin of the Universe" in The State of the Universe, ed. Geoffrey Bath (Oxford: claredon Press, 1980, P. 3.

فالظواهر العلمية لابد من أن توجّه من قبل العقل، ويحدد بنفيلد Penfield دور العقل بقوله: إن ما تعلمنا أن نسميه العقل هو الذى يركز الانتباه فيما يبدو والعقل يعى ما يدور حوله وهو الذى يستنبط ويتخذ قرارات جديدة. وهو الذى يفهم ويتصرف كما لو كانت له طاقة خاصة به»(1). وبناء على ذلك لا يرى بنفيلد أى أمل فى المنهج المادى للنظرة التقليدية القديمة إزاء العقل»(2). فوفقاً للعلم الطبيعى الكلاسيكى، المادة اساسية والعقل ثانوى. وهذه البديهية تتجلى فى المنهج العلمى التقليدى الذى كان ينظر إلى العقل نظرة استبعاد ويعلى من شأن المادة ذلك أن منطق المادية لا يرى فى الظواهر الفيزيائية سوى المادة، وتلك الأخيرة تتصرف بضرورة ميكانيكية داخلية فحسب. وبالتالى يتحتم على التفسيرات العلمية أن تقتصر على الأسباب المادية والميكانيكية فحسب.

وبما أن للمادة – وفقاً للمنهج التقليدى للعلم الطبيعى الكلاسيكى، ليس لها إلا خواص كمّية كالوزن والحجم والشكل فإن النظرة العلمية التقليدية قد أهملت «نشاط العقل» باعتباره نشاطاً غير ملموساً، وفات اصحاب النظرة العلمية القديمة أن فهم الظاهرة العلمية يتوقف على طبيعة العقل إلى جانب معرفة الخواص الكمّية للمادة.

لقد بدأت النظرة العلمية الجديدة بنظرية النسبية وبنظرية الكوانتم اللتين برهنتا على محورية العقل فى مجال الفيزياء. إن الفيزياء المعاصرة لم تعد تصاغ بنفس الصيغة الموضوعية التى كانت تصاغ بها فيزياء نيوتن، بل أصبح النشاط العقلانى واضح فى عمل تلك الفيزياء. فاولية العقل هى جوهر النشاط العلمى المعاصر. كما أنها الموضوع الرئيسى الذى تدور حوله النظرة العلمية الجديدة.

العلم المعاصر يؤكد على أنه من الخطأ الكبير أن نجزم بأن التجربة وحدها هى مقياس الحكم على الظواهر، متجاهلين بذلك نشاط العقل ودوره فى فهم الظاهرة.

---

(1) W. Penfield, The Mystery of the Mind (Princeton: Princeton University Press, 1975, PP. 75 - 80.

(2) Ibid., P. 79.

لقد ظهرت النزعة العقلانية فى العلم رداً على محدودية التجربة الكانطية، وعدم قدرتها النظرية على تعميم مشكلات العلوم الجديدة المتطورة وبسبب طبيعة الواقع الفيزيائى، وطبيعة العلاقات السببية بين الظواهر..... كل هذا أدى إلى أزمة التجريبية، وإلى نمو كبير للاتجاهات العقلانية.

لقد أكد علم القرن العشرين أن العقل هو مناط كشف العلاقات بين الظواهر وليس التجربة وحدها. فالعقل هو الذى يفسر المعطيات الحسية التى تأتى بها التجربة. وهو الذى يكشف عن الواقع الأصيل للظاهرة. والوصول إلى ذلك يعنى القضاء على كل تقسيم بين الموضوع والذات، والاتصال بالواقع الأصيل مباشرة.

وعلى هذا النحو، يرفع التناقض بين الموضوع والذات من وجهة نظر العلم المعاصر، فالعلم المعاصر ينفى أن تستقل التجربة بالحكم على الظاهرة وينكر تبعية الظاهرة لشروط العالم الخارجى فقط، فالعقل وحده هو الحكم على الظاهرة العلمية لأنه هو الذى يعيها فى وعيه الخاص. فالوجود الحقيقى للظاهرة يستند على النشاط التركيبى للعقل. وليس هذا اغراقاً فى الذاتية، ولكنه موقف عقلى من الظاهرة. وهو أيضاً قضاء على الصراع الناشئ بين الذاتية والموضوعية. هذا الموقف العقلى ينظر إلى الظاهرة «بموضوعية» أسست - سابقاً - بناء على معطيات تجريبية. وموضوعية الظاهرة تبرهن على أنها تعكس جانباً محدداً من الواقع الذى يتكشف بفضل الممارسة العقلية. لقد أصبحت الاولوية للعقل إلى جانب موضوعية العالم الخارجى، لأن عملية المعرفة العلمية الآن تجرى على أساس التفاعل المتبادل بين جوهرين العقل والمادة.

وقد انطلق فلاسفة العلم المعاصرين من مبدأ «أولية العقل» أى اتجاه العقل نحو الموضوع، باعتبار العقل هو مضمون فكر العالم. فلا وجود لشئ بمعزل عن عقل العالم ووعيه.

والموضوع الذى يدرسه العالم لا ينفصل عن وعيه بهذا الموضوع، فالوعى هو دائما وعى لشئ ما، أنه دائما متجه نحو الموضوع ونحو الواقع، الذى يعزل فقط من خلال عملية التجريد اللاعلمى.

والعالم فى أثناء بحثه وتمحيصه للظاهرة يهمه أن يفهم ما الذى يمكن أن يكون عليه الموضوع، وكيفيته وصفاته، وعلى أى نحو هو معطى.... وكل تلك الأمور تكشف عن حقيقة الظاهرة وتعطيها المعنى الذى حرمته منها التجربة. فما كان مقبولاً دون أى نقاش فى العصر الحديث على أساس «التجربة» أصبح يتطلب فى القرن العشرين، ليس فقط تأسيساً تجريبيا وبرهاناً منطقياً، بل أثباتاً علمياً وعقلانياً. وترتبط المعرفة العلمية. المعاصرة بالعقلانية بوصف العقل مبدعاً للنظرية العلمية. أذن تنطلق نظرية المعرفة العلمية المعاصرة من قضية اساسية هى أولية العقل. والواقعة المعرفية ليست مجموعة الروابط والعلاقات التجريبية المحضة التى تقيمها التجربة فحسب، بل ايضاً مجموعة الروابط والعلاقات الذهنية المحضة التى يقيمها العقل.

إن فلاسفة العلم المعاصرين لا يرون تناقضاً بين العقل وعالم الاشياء، بل العكس، أن الانفصال القائم بينهما - كما كان الأمر فى عصر العلم الكلاسيكى، هو السبب فى عدم تطور العلوم، والتطور العلمى لم يحدث فى القرن العشرين إلا بتفاعل العقل مع «موضوعه».

أن ما هو أولى من وجهة نظر فيلسوف العلم هو ما نفكر به وما نراه وهما الجانبين المميزين للإدراك الذى هو الوعى الاساسى للواقع. وبذلك تكون هناك علاقة انجذاب بين الذات والموضوع مع اعطاء الاولوية للعقل على التجربة. ونحن إذننكر النظرية التجريبية فى المعرفة بنظريتها «الواحدية» التى تركز على «التجربة»، انطلاقا من اولوية العالم الخارجى الموضوعى، فأننا ننطلق من منطلق آخر وهو «معقولية» العالم، وأولية العقل إلى جانب التجربة بالطبع. ويتدخل العقل فى

الظاهرة لا تفقد الطبيعة كيفياتها المتنوعة المرصودة، بعكس النظرة القديمة التى تلتزم بحدود التجربة العلمية معتبرة العالم يقع بشكل كامل - خارج العقل.

والواقع أن أولية العقل بادية فى نشاط العلم المعاصر: يبدو أولاً فى نظرية النسبية، ونظرية الكوانتم وغيرها من النظريات الأساسية فى العلوم الطبيعية فى القرن العشرين. وقد قدمت المنجزات الأخيرة للفلك والفيزياء، وعلم الحياة وغيرها من العلوم اسهاماً كبيراً فى تعليم النزعة العقلانية.

إن انهيار مفهوم الكون الاستاتيكى غير المتغير والانتقال إلى مفهوم الكون المتطور غير الساكن، وتعميق المعرفة بمستويات بناء المادة – من الاجرام الكونية إلى ما يسمى بالجسيمات الأولية وفك رموز شفرة الوراثة وتركيب حامل الوراثة معملياً بحيث يتيح إمكانية التحكم المخطط فى الوراثة، التغلغل فى الميكانيزمات الوظيفية للاعصاب – ليس سوى القليل من المنجزات المهمة التى توصلت إليها العلوم الطبيعية المعاصرة بفضل تضافر قوى العقل مع التجربة.

إن أولية العقل عند فلاسفة العلم المعاصرين هو من سمات التفسير العلمى الآن. وهذا يعنى الاقرار بأن العقل قادر على تفسير الظواهر التى يصعب على التجربة تفسيرها. فتعاظم دور العقل فى فلسفة العلم المعاصر يخلق طريقاً محدداً لفهم العالم ومنهجاً لمعرفته.

والمتتبع لمراحل نمو العلم، لابد أن يتساءل: ما هى اسس المنهج العلمى اليوم؟ الواضح أن العقل والتجربة يمضيان معاً ويتطوران معاً، فكما لاحظ باشلار بحق أن الواقع على اتصال مباشر مع العقلانية، فلا عقلانية فى الفراغ ولا تجريبية مفككة[1].

يقصد باشلار أنه لا عقلانية بدون تجربة «لاعقلانية فى الفراغ»[2] ولا

(1) Bachelard G., Le Rationalisme Applique, Presse Universitairs de france, P. 31.

(2) Ibid., 31.

تجريبية مشتتة (مفككة)[1] وإنما يوحده العقل وينظمها تمهيداً لفهمها

وهذا النمو العلمي لا يحدث في التجربة فقط بل يحدث هذا النمو في دنيا العقل والتجربة معاً فتمتزج في العلم الآراء النظرية العقلانية مع الوقائع التجريبية، وما العلم إلا حقيقة (تجربة - واقع) وفكرة (العقل) تعطي كل منهما قوة للأخرى. والواقع ان النجاح العملى الذ نشاهده اليوم قد أسس على جرأة «العقل» فى مواجهة التجربة وتعقيداتها.

ويقيم ماكس بلانك Plank موازنة دقيقة بين مايأتي عن طريق الخبرة بالاستقراء المستند إلى الملاحظة والتجربة، ومايأتي عن طريق العقل بإبداعه وطاقاته الخلاقة في تجاوز ماهو حسي إلى ماورائه. ويبدو انه يريد أن يضيف على النظرية العلمية شيئا من الدقة والاتساق بحيث لاتبدو هناك فجوة بين التجريبي والعقلي.

وحقيقه موقف بلانك من النظرية العلمية كما يوضحه لنا فى مؤلفه «صورة العالم فى الفيزياء الحديثة» تتضح من خلال نظرته الرباعية الى العالم فى ضوء نظريات الفيزياء المتطورة:

١- لدينا عالم المعطيات الحسية الذى تأتينا منه المعرفة المتعلقة بالأشياء. ونحن نعرف هذاالعالم عن طريق الملاحظة والتجربة استقرائياً. وعالم المعطيات الحسية متغير بالنسبة للملاحظين ويرتبط بالمقاييس، ومن ثم فإن عالم المعطيات الحسية لايعمل به لدى الملاحظين جميعاً.

٢- العالم حقيقي وهو مستقل تماماً عن حواسنا وإدراكنا، ومع هذا فإننا نتعرف عليه من خلال عالم المحسوسات.

٣- العالم الثالث الذى يعد بمثابة صورة العالم كما يقدمها لنا عالم الفيزياء

---

(1)Ibid., 31.

ويقوم هذا العالم بين عالم المعطيات الحسية، والعالم الحقيقي. وصورة العالم على هذا النحو تمثل الإبداع الخلاق للعقل الإنساني.

٤- العالم المنطقي وفيه نحاول نظم صوة للعالم على شكل نسق منطقي تحكمه بديهيات قليلة وقوانين منطقية معينة حتى يمكن رسم صورة العالم[١].

ان العالم - وهو بصدد تكوين صورة علمية عن العالم - يدرك ان المعرفة الحسية التجريبية لاتكفي وحدها للوصول الى نظرية حقيقية للعالم. ولذا فإن الفيزيائي يحاول أن يستعين بوسائل عقلية تزيد من قدرته على فهم العالم الحقيقي. وبلانك يعتقد بوجود عالم يختلف عن عالم المعطيات الحسية، وهذا العالم هو الهدف الحقيقي الذى يسعى عالم الفيزياء إلى فهمه، والكشف عن تركيبه الرياضي الفيزيائي[٢].

والسؤال الذى يفرض نفسه هنا: هل هناك عالم آخر يتناوله الفيزيائيون فى ابحاثهم يختلف عن العالم الحسى المباشر؟ الواقع أن بلانك يدرك - جيداً - أن العالم لا يمكن اداركه مباشرة، أو استنتاج وجودة منطقياً من ثنايا المعرفة الحسية المباشرة. ولكنه يرى أن افتراض مثل هذا العالم يجعل عالم الفيزياء يعمل عقله في محاولة إدراك صورة العالم الحقيقي. لأنه إذا كان عالم الفيزياء سيظل على اعتقاده في عالم الحس فقط فإنه لن يحصل هذا العالم إلأ على إشارات متناثرة، لكن تجاوز هذه الإشارات التى تأتينا من الحس هو الذى يفضى بنا إلى معرفة ما وراء المحسوس. وهنا فإن كل ما يفعله العالم يبدو فى الاقتراب من العالم الحقيقي. والدليل على ذلك يتمثل فى أن الفيزياء استطاعت أن تتوصل إلى معرفة أشياء كثيرة تتجاوز نطاق الواقع المحسوس مثل الجاذبية وسرعة الضوء وكتلة

---

(١) ماهر عبد القادر : دراسات في فلسفة العلوم، دار المعرفة الجامعية، الاسكندرية، ١٩٨٩، ص ١٢٨ - ١٢٩.

(٢) نفس المرجع ، ص ١٢٩.

وشحنة الإلكترونات والبروتون وغيرها من مكونات الذرة التي اكتشفها العلم وهذه الكائنات إن كانت تشير إلى شئ فإنما تشير إلى صورة العالم الخارجي الحقيقية وبذا فإن العالم الحقيقي كما يفهمه بلانك مختلف عن العالم الحسي المتغير، لأنه يعبر عن حقيقة رياضية - فيزيائية، لا يمكن معرفتها بالحواس أو اشتقاقها من التجربة، وإنما نتوصل إليها بصورة رياضية[1].

ويذهب بوانكاريه Poincaré إلى أنه من المستحيل ادراك عالم خارج «العقل». فهو يتساءل: «هل يوجد النظام الذى يظن العقل البشرى أنه يكتشفه في الطبيعة خارج هذا العقل الذى يكتشفه؟ كلا، فلا شك أن الحقيقة المستقلة كلياً عن العقل الذى يتصورها، العقل الذى يراها، ويحسّ بها، حقيقة مستحيلة، وإذا ما وجد عالم بمثل هذه الدرجة فإنه سيمتنع علينا إدراكه»[2].

لقد ميز آينشتين بين العالم الواقعي المألوف لنا والذى تدركه عن طريق الحواس، وبين عالم النظريات التى يكونها العالم من أجل فهم العالم المحسوس. وما بين هذين العالمين من علاقة هو أن النظريات ذات صلة بمعطيات الحس، ولكنها ليست مستمدة منها استقرائيا. وما تتسم به النظرية الفيزيائية أنها تصور لنا هذا العالم بطريقة استنباطية ولكنها ليست مشتقة من التجربة بالاستقراء. وهذا لا يعنى أن النظرية تفقد صلتها بالواقع والتجارب، لأن الخبرة – فى المقام الأول – هى بداية ونهاية معارفنا جميعها، وبالتالى فإنه لا يمكن للعالم أن يقوم بتأسيس نظرية لا علاقة لها بالتجربة، لأن هذا معناه عدم استطاعتنا معرفة شئ عن الواقع الخارجي، لكون القضايا فى هذه الحالة ستكشف عن خلوها من المضمون التجريبى، ولن تخبرنا بشئ عن عالم الواقع، فكأن آينشتين يؤكد أن المعرفة التجريبية وحدها لا تزودنا بفهم دقيق لعالم الواقع، كما أن المعرفة العقلية وحدها لا تستطيع أن تزودنا بفهم الواقع والتجربة. أنه لابدّ من تآزر ما هو عقلى وما هو

(١) المرجع السابق، ص ١٣٠

(٢) قيمة العلم، ص ٩

تجريبي من خلال الصياغة الرياضية الدقيقة حتى يمكن تأسيس النظرية العلمية الجيدة من خلال هذا المنظور يرى أينشتين أن عالم الفيزياء يسعى دائما إلى تأسيس نماذج فكرية - أى نظريات - لفهم حقيقة العالم الخارجي عن طريق الرياضيات التى تمثل الابداع العقلي والدقة المنشودة لفهم العالم الخارجي"[1].

وهكذا نستطيع أن نقول إن منهج البحث النظرى يتلخص فى أن يتخذ الباحث لنفسه مسلمات عامة أو «مبادئ» ويجعلها أساساً يستنبط منه النتائج. أى أن عمله ينقسم إلى جزئين: يجب عليه أولاً أن يهتدى إلى المبادئ التى يستند إليها ثم يتبع ذلك بأن يستنبط من هذه المبادئ النتائج التى تترتب عليها. وليس ثمة منهج يمكن تطبيقه آلياً بحيث يؤدى إلى الهدف المنشود- فهنا يتعين على الباحث أن يستخلص تلك المبادئ العامة من الطبيعة ذاتها مباشرة وذلك بأن يستشف في خضم المركبات المعقولة التشابك من الحقائق التجريبية ملامح عامة وسمات معينة تخضع للوصف والصياغة الدقيقة. فإذا تمت له هذه الصياغة بنجاح توالت الاستدلالات متعاقبة وغالباً ما تكشف هذه الاستدلالات عن علاقات مستترة تمتد إلى ما وراء حدود الحقيقة التى استخلصنا منها بادئ الأمر المبادئ العامة. ولكن «الحقائق التجريبية» بمفردها تظل عديمة النفع بالنسبة للباحث النظرى طالما أنه لم يهتد إلى المبادئ العامة التى يتخذها قاعدة لاستنتاجه. ويظل مقيد اليدين حتى لو توفرت لديه قوانين عامة قائمة بذاتها مشتقة من التجربة إذ لن يستطيع أن يفعل شيئاً بالنتائج المنفردة التى توصله إليها أبحاثه التجريبية حتى ينكشف أمامه المبدأ العام الذى يستطيع أن يتخذه قاعدة لتفكيره الاستنباطى[2].

---

(١) ماهر عبد القادر: دراسات فى فلسفة العلوم، ص ١٣١

(٢) أينشتين: أفكار وآراء، ص ٥ - ٦

الفصل السابع

حول النزعة العقلانية في فلسفة العلم المعاصر

الفصل السابع

حول النزعة العقلانية في فلسفة العلم المعاصر

عصرنا هو عصر العلم بلا منازع، عصر الثورات العلمية والتقنية: تلك التقنية التي يغلفها العقل العلمي قبل التجربة العملية. لقدد وضح في عصرنا أنه لا يوجد تصور خالد وكوني للعلم أو للمنهج العلمي، فلاكاتوش[1] Lakatos يؤكد صراحة أن «المشكلة الرئيسية في فلسفة العلوم هي مشكلة إقامة الشروط الكلية أو الشمولية التي تحدد أن نظرية ما هي نظرية علمية»، وهي مشكلة «تتصل من قريب أو بعيد بمشكلة «معقولية» العلم[2] التي ينبغي أن يقودنا حلها ويسير بنا في طريق توصلنا إلى أن نقبل أو نرفض كون نظرية ما هي نظرية علمية[3]. ذلك لأن النقاش في فلسفة العلم المعاصر يدور حول «قيمنا العقلية المركزية»[4].

فالعلم، في نظر لاكاتوش، يتقدم بفضل السباق بين برامج البحث العلمي، ويكون برنامج علمي ما أفضل من آخر منافس له، إذا كان يكتسي طابعاً تقدمياً أكثر، وهو شيء يتوقف على درجة تماسكه، وعلى عدد التنبؤات التي يقود إليها.

---

(1) Lakatos "History of Science and Its Rational Reconstructions" Boston studies in the philosophy of science, Vol,8, R. C. Buck et. Cohen'ed, Reidel publ. Co. Dordrecht, 1971, PP. 91 - 135, r'e'edite in worrall et currie 1978, Vol. I. PP. 102 - 138.

(2) Ibid., P. 165.

(3) Ibid., P. 169.

(4) Ibid., P. 93.

إن هدف العلم هو الحقيقة، وفى رأى لاكاتوش أن ميثودولوجيا البحث العلمى تمدنا بأفضل وسيلة نستطيع بها أن نقدر إلى أى مدى اقتربنا من الحقيقة.

يقول لاكاتوش: «أننى أضع معايير التقدم والركود الذين يحصلان فى برنامج علمى ما، كما أضع قواعد «الالغاء» برامج بحث برمتها»[1] يمكن لميثودولوجيا برامج البحث أن تساعدنا، عن طريق تحديد معايير المعقولية، على اختراع قوانين من أجل إيقاف.. التلوث الفكرى»[2] هذه الملاحظات توضح أن لاكاتوش كان يبحث عن معيار شمولى لتقويم برامج البحث خاصة، والتقدم العلمى عامة.

والمعيار الشمولى الكلى الذى قال به لاكاتوش للحكم على النظرية، صادر عن مبدئه القائل: إن ميثودولوجيا برامج البحث العلمى Methodology of scientific Research Programmes هو انسب من أى ميثودولوجيا أخرى للوصول إلى الحقيقة فى عالمنا الواقعى»[3].

والمعيار الشمولى للمعقولية الذى يقترحه لاكاتوش للحكم على النظرية العلمية المعاصرة هو معيار تخمينى، يلزم اختباره، فى ضوء حالات تؤخذ من تاريخ العلم، وهو يؤكد أن هذا المعيار قد استطاع أن يقاوم ويصمد أكثر من المعايير المنافسة له، أمام الاختبارات التى أخضع لها، والمتعلقة بحقب تاريخية مأخوذة من القرنين الأخيرين من تاريخ الفيزياء»[4].

---

(1) Methodology of Scientific Research Programmes, PP. 112 - 115.

(2) History of Science and Its Rational Reconstructions, P. 176.

(3) Lakatos: Falsification and Methodoloy of scientific Research Programmes, Cambridge University Press, Cambirdge, 1974, PP. 115. 165.

(4) Chalmers: Qu 'est - ce que la Science? Editions la D'ecouverte 1981, P. 110.

ويبـــدو أن معيـــار «المعقوليـــة» الـذى وضعـــه لاكــاتوش، كــان القصــد منه ترجيـــح الاختيــار بيـــن النـظريات العـلمية theories of scien-tific

. يدافع لاكاتوش اذن عن النزعة العقلية، والسؤال: هل نجح لاكاتوش فى الدفاع عن موقف النزعة العقلية فى العلم؟

الواقع أن لاكاتوش، حتى وإن كان قد اقترح معياراً للمعقولية أو للعلمية وهو يستهدف فيه الشمولية، فإنه لم يكن يعتبر هذا المعيار صادراً عن المنطق وحده، لقد كان هذا المعيار، فى نظره، تخميناً، يمكن إخضاعه للاختبارات كما قلنا منذ قليل. وهذا التخمين مناسب، لأن من الممكن اختباره على محك التاريخ — تاريخ العلم، وتاريخ الفيزياء على وجه التحديد.

وبصفة إجمالية، فإن «تقويم» ميثودولوجيا معينة يقاس بقدرتها على جعلنا نتعرف على «العلم» الحق، وعلى تاريخه فالمشاكل التى يختارها العلماء المشتغلون وفقاً لبرامج للبحث العلمى يتم اختيارها اختياراً عقلانياً.

ومما سبق يتضح أن الشرط اللازم، فى نظر لاكاتوش، لأن يكون أحد مجالات البحث «علماً» هو توافقه مع ميثودولوجيا البحث العلمى، وهو يفقد صفة «العلم» إذا انعدم هذا الشرط، ولا ينبغى أن يغيب عن اذهاننا أن الأمر يتعلق «بتخمين» كما أكدنا مراراً فيما سبق، هذا التخمين الذى يجب اختباره على محك تاريخ الفيزياء خاصة وتاريخ العلوم عامة.

والنموذج الأعلى «للمعقولية» فى نظر لاكاتوش، يتجلى فى «الفيزياء»: فهو يعد الفيزياء نموذجاً للمعقولية وللعلم الحق، وهو يفترض أن العلم، كما تمثله الفيـزياء، أرقى من أشكال المعرفة الأخرى التى لا تشاركه فى خصـائصه الميثودولوجية.

أننا ننطلق فى هذا البـحث — من وجـهة نظر مـغايرة تمامـاً للنزعة

الواقعية Realism : أننا نفترض أن «العالم» هو ما يكونه «العلماء» عن طريق نشاطهم العقلي وعن طريق النظريات والخبرات الخاصة والمتنوعة ، وذلك بسبب وجيه وهو أننا ليس لدينا من وسيلة لمعرفة الظواهر في استقلال وبمعزل عن عقولنا ونظرياتنا. فيجب أن نتعقل بعقولنا ما قاله نيوتن عن جسيمات وحبيبات الضوء وما قاله ماكسويل عن «الأثير»، وما قاله «شرودنجر» عن دوال الموجة وما قاله آينشتين عن نظرية المجال الموحد.........الخ.

وجهة نظرنا هذه تخالف وجهة نظر «الواقعية» التي تنظر إلى العالم الفيزيائي على أنه هو ما هو، في استقلال تام عن المعرفة التي لدينا عنه. أي أن الظواهر الفيزيائية هي ما هي عليه مهما يكن للأفراد أو للعلماء أن تتصور وتتخيل.

ولكن فات «الواقعية» أنه لا يمكن أن نتحدث الآن في فلسفة العلم المعاصر - عن أي نوع من المطابقة بين «الحقيقة» وبين «الوقائع» Facts «فالواقع» قد يبدو مضللا، وبعيداً عن الحقيقة، وكل ما نستطيع التحدث عنه فقط هو«الحقيقة» من «وجهة نظر» العالم فمثلاً الخصائص المميزة للعالم كما تضمنتها نظرية نيوتن، تختلف جداً عن تلك المتضمنة في نظرية آينشتين: إذا نظرنا إلى نظرية نيوتن من خلال نظرية آينشتين، فإنها لا تكون مطابقة «للوقائع» رغم التطابقات الناجحة لنظرية نيوتن طوال سنين عديدة. لقد جعلت الفيزياء النيوتونية، لأزيد من قرنين، من التجريب إحدى مكوناتها الجوهرية: فمن المستحيل إذن أن تفهم هذه الفيزياء وما عرفته من نجاح، بتحليها على أساس أنها محاولة لاقامة علاقات بين الظواهر.

ويمكننا بالنشاط العقلي، أن نعترف بأن الأطر المفاهيمية لنظريتي نيوتن وآينشتين تختلف اختلافاً من شأنه أننا لا نستطيع القول أن النظريتين ترتبطان فيما بينهما بعلاقات منطقية بمعناها الخاص والضيق. أننا نستطيع أن نوضح أنه أن كانت نظرية آينشتين قابلة للتطبيق على العالم، فإن نظرية نيوتن تكون قابلة لأن تطبق، على نحو تقريبي، على العالم، وذلك في ظروف مختلفة.

نريد أن نصل مما سبق إلى النتيجة التالية: أنه لابد من النشاط العقلى للعالم لفهم الظواهر الفيزيائية، ولا يجب الوقوف عند حدود التجربة والواقع المألوف الذى كثيراً ما يكون خادعاً، فالعالم الفيزيائى كما تصفه نظرية نيوتن يتفق مع التجربة لكن بشروط معينة، أى ينبغى اختبار الصحة التقريبية لنظرية نيوتن فى شروط تجريبية محددة.

ونحن إذ نؤيد ونأخذ بالنزعة العقلانية فى نشاط العلم المعاصر، فإننا نفسح مجالاً ايضاً بل ومجالاً مهماً لدور التجربة والمعطيات التجريبية، فلاعلم بدون تجربة، ولا علم بدون «تعقل» الظاهرة وأكبر مثال لذلك هو «نظرية الكوانتم» التى تفهم «العالم» بصورة تختلف تماماً عن طرق ومسالك الفيزياء النيوتونية التقليدية.

ونلاحظ أن التأويل والفهم العقلانى، حتى فى العلوم الامبيريقية، هو وحده الذى يحدد الوقائع فى موقعها الصحيح. والتطور والتقدم العلمى نجده فى محور «الاختيار – العقل» وفى اتجاه العقلانية، فليس هناك سوى «العقل» منشطاً للبحث العلمى، لأنه هو وحده الذى يوحى بالاختبار العلمى. لابد أذن من مجهود العقل لكى نفهم الظاهرة الفيزيائية. فبدون تشكيل عقلانى للتجربة العلمية، وبدون الاستعانة الدائمة ببناء عقلانى صريح تماماً، سيترك المجال أمام تكوين نوع من «لا وعى العقل العلمى».

ولا شك أن النظريات العلمية هى نظريات من ابداع «النشاط العقلى» للعالم، ولا تعبر عما يحدث «حقيقة» فى العالم بدليل أن هذه النظريات خاضعة للنمو والتغير كلما حصل تقدم ثورى فى الفيزياء مثلا، نظريات جاليليو ونيوتن، حلت محلها نظريات أخرى، أى أنها نظريات كاذبة فى ضوء نظرياتنا الراهنة. ولكننا لا نستطيع أن نقول عن النظريات الحديثة فى الفيزياء الكوانتية والنسبية أنها صادقة،إنها فى الواقع تحتمل أن تكون كاذبة، وعرضة لأن تحل محلها نظريات أخرى أفضل فى المستقبل. إن التصورات البالية وغير المطابقة للواقع تلك التى تحملها

مفاهيم مثل الكتلة، والقوة، و مكان والزمان. التى استخدمت فى صياغة نظرية نيوتن، إن تلك التصورات تغيرت تماماً وأصبح لها معانى مغايرة فى نظرية النسبية

ب- النظريات العلمية بين النزعة الواقعية والنزعة العقلانية

سنحاول هنا أن نعالج بعض الاشكاليات التى تدور حول العلاقة بين النظريات العلمية وبين العالم الذى يفترض فيها أنها تطبق عليه، فمن جهة، نحن أمام نظريات علمية هى من صنع العالم، أى أنها معرضة للتعديل التطوير إلى غير نهاية. ومن جهة أخرى، نحن أمام العالم الذى يفترض فى هذه النظريات أنها تطبق عليه، والذى لا يخضع للتغير. وذلك فيما يختص العالم الفيزيائى على الأقل، فما هى العلاقة بينهما؟

نستطيع القول أن النظريات تصف، أو ترمى إلى وصف ما يشبه العالم شبهاً حقيقياً. وهذه هي النزعة الواقعية، لأن الجانب النظرى المكون للعلم لا يصف الواقع، بل ينظر إلى النظريات كأنها ادوات تم تصورها من أجل إقامه الصلة أو الربط بين سلسلتين من الحالات القابلة للملاحظة.

أى أن اصحاب النزعة الواقعية يسلمون بأن الكيانات النظرية التى تتضمنها نظرياتهم تطابق ما هو موجود «حقيقة» «وواقعياً» فى العالم. أى أن النظريات الصادقة تقدم وصفاً صحيحاً لمظهر من العالم الواقعى، فالواقعية ترى أن الحقيقة موافقة للوقائع. فتكون جملة ما، حسب النزعة الواقعية، صادقة إذا ما طابقت الوقائع وكاذبة فى حالة العكس.

النزعة الواقعية تتضمن فكرة «الحقيقة»، إذ إن العلم، بالنسبة للواقعى، يسعى إلى صيغة أوصاف «صادقة» لما هو العالم «حقيقة» و «واقعاً»، والنظرية التى تصف مظهراً من مظاهر العالم: بطريقة صحيحة، هى نظرية صادقة، والنظرية التى تفعل ذلك بطريقة غير صحيحة، هى نظرية كاذبة.

ترى النزعة الواقعية، بالمعنى الذى تفهم به عموما، إن العالم يوجد فى استقلال عن حضورنا بوصفنا حائزين للمعرفة، ونمط وجوده مستقل عن المعرفة النظرية التى لدينا عنه، والنظريات الصادقة تصف هذا الواقع على نحو صحيح، فإذا كانت نظرية ما صادقة فهى صادقة لأن العالم هو كما هو.

وتقف النزعة العقلانية على النقيض من النزعة الواقعية: النزعة العقلانية تبنى صروح عقلانية للعلم الفيزيائى، فالالكترونات والحقول الكهرطيسية، وأفلاك التدوير البطليموسية ...، هى ظواهر مفترضة من عقل العالم وابداعه ونشاطه العقلى. لا ينبغى اعتبار هذه الظواهر كيانات توجد وجوداً حقيقياً واقعياً. إنها إبداعات الفيزيائى ونشاطه العقلانى.

والجدير بالذكر أن الافكار – كما يقول آينشتين – تقوم بأهم دور فى صياغة النظرية الفيزيائية، والكتب التى تتناول علم الفيزياء مليئة بالمعادلات الرياضية المعقدة. غير أن التصورات والافكار، لا المعادلات، هى البداية لكل نظرية فيزيائية. وفى وقت لاحق لابدّ للافكار من أن تتخذ الشكل الرياضى لنظرية كمية لتجعل فى الإمكان المقارنة بالتجربة[1].

ويذهب هيزنبرج Heisenberg إلى أن «المفاهيم العلمية – ذات صياغة مثالية. فهى مشتقة من الخبرة المستفادة بوسائل تجريبية مصقولة ومحددة تحديداً دقيقاً. غير أنه من خلال عملية الصياغة المثالية والتعريف يفتقد الاتصال المباشر بالواقع. والمفاهيم لا تزال تطابق «الواقع» مطابقة دقيقة جداً فى ذاك الجزء من الطبيعة موضوع البحث غير أن المطابقة قد تزول فى اجزاء اخرى تشتمل على مجموعات أخرى من الظواهر[2].

---

(1) Einstein and Infeld, The Evolution of physics, Cambridge, 1938, P. 277.

(2) Physics ad Philosophy, New York: Harper & Row, 1958, P 200.

ويواصل هيزنبزج قوله بإن «هذه النظرة للعالم وللظواهر الطبيعية تعيد فهم العالم إلى «عقل» الباحث إلى جانب التجربة فالاعتراف بالخبرة العامة يستلزم بالضرورة نظرة إلى العالم تخالف نظرة العلم الكلاسيكي وإذا وضع امرء نصب عينيه الاستقرار الجوهرى لمفاهيم اللغة الطبيعية فى مسيرة التطور العلمي فسيلاحظ، بعد تجربة الفيزياء المعاصرة، أن موقفنا من مفاهيم معينة كالعقل يختلف عن مفاهيم القرن التاسع عشر، لأن هذه المفاهيم تنتمى إلى اللغة الطبيعية وهى بالتالى ذات اتصال مباشر بالواقع»[1].

اما الفيزيائي الشهير ايرون شرودنجر Erwin Schrödinger فيعترض على الصورة الهزيلة التى يقدمها «عالم العلم التقليدى» يقول: لقد أضحى «عالم العلم التقليدى» من الايغال الرهيب فى «الموضوعية» بحيث لم يعد يترك مجالاً «للعقل» ولا حاسيته المباشرة، وعالم العلم مجرد من كل ما كان معناه مرتبطاً على وجه الحصر بالذات المتأملة والمدركة والعاقلة والواعية[2].

وإذا كان «النشاط العقلى للعالم» يحتل شوكه فى جنب العلم الكلاسيكى، فإن العلم المعاصر الآن لا يستطيع ان يغفل اهمية دور العقل فى نشاط العلوم الامبيريقية والانسانية على السواء.

ويوضح شرودنجر قصور العلم الكلاسيكى واغفاله لدور العقل فى قوله: «إن الصورة التى يرسمها العلم للعالم الحقيقى ناقصة جداً. صحيح أن العلم يقدم حشداً ضخماً من المعلومات الواقعية، ويسلك كل تجربتنا فى نظام رائع الاتساق، ولكنه يصمت صمتاً فاضحاً عن كل ما هو قريب فعلا إلى عقولنا»[3].

---

(1) Ibid., P. 200.

(2)Schrodinger: Mind ad Matter, Cambridge: Cambridge university Press, 1958, P. 74.

(3) Schrodingor: Nature and the Greeks, Cambridge: Cambridge University Press, 1954, P 93

ويصور هيزنبرج الحالة التى كان عليها العلم الكلاسيكى قائلاً : «لقد استحدث القرن التاسع عشر إطاراً بالغ الجمود للعلم الطبيعى، لم يكن يشكل إطاراً للعلم وحده، بل لوجهة نظر جماهير غفيرة من الناس، وفيه كانت المادة هى الحقيقة الأولية. ولقد كان هذا الاطار من الضيق والجمود بحيث تعسّر وجود مكان فيه لكثير من المفاهيم فى لغتنا، وهى مفاهيم كانت دائماً تدخل فى صميم هذه اللغة، كالعقل»(1).

لقد كان العلم الكلاسيكى ينظر إلى «المادة» باعتبار انها كل شئ وانها يمكن ان تفسر بواسطة قوانين طبيعية تجريبية دون تدخل «العقل». ويبدو أن هذا اغراق واهم فى تبسيط النظريات العلمية الأمر الذى حدا بهيزنبرج إلى القول بأن الفيزياء التجريبية تهمل جانباً هاماً متمثلا فى «نشاط العقل». ويقول فى هذا الصدد : «كانت الميكانيكا - العلم الطبيعى - المثال المنهجى لكل العلوم. ولئن كانت هذه النظرة إلى الطبيعة قد عجّلت على نحو حاسم بتقدم العلوم فلم يلبث أن تجلى عجزها عن خلق «وحدة» بين فروعها المختلفة. ولم يكن فى المستطاع وجود مكان مناسب فى هذه النظرة إلى الطبيعة لذاك المجال العظيم من ملكوت الواقع الذى يشمل «النشاط العقلى»(2).

العقل فى العلم المعاصر، ليس مدعاه للارتباك، كما هو الحال فى العلم الكلاسيكى، بل هو على عكس ذلك تماماً، إذ إن استقلال العقل ومحوريته فى الكون الطبيعى هما مدار البحث. وكما يقول هيزنبرج : «تلك الجوانب من الواقع

(1) Heisenberg, physics and philosophy, PP. 197 - 198.

(2) Heisenberg, Unity of the Scientific outlook, in Philosophical problems of Nuclear Science, trans. F. C. Hayes, New York, 1952, PP. 92 - 93.

التى توصف بكلمات مثل «العقل» أو «الوعى» يمكن ربطها على نحو جديد بالتصور العلمي السائد في عصرنا»(١)

إن العلم الكلاسيكي كان يميل الى تفسير الظواهر تفسيراً مادياً ميكانيكاً، مهملاً دور العقل فى هذا التفسير. ولا شك أن الاقتصار على التجربة وعلى التفسير المادى الميكانيكي، من شأنه أن يعوق حركة العلم. لذلك عمل العلم المعاصر على انتشال العلم من استبداء التجربة، واعاد إلى «العقل» حقه المشروع في التفسير العلمي للظواهر. فالعلم المعاصر يستطيع أن يفهم الذرة والمكان رباعى الابعاد......الخ. بالعقل دون التجربة

العلم المعاصر، أذن، يؤكد على استقلال العقل وأوليته فى ممارسة النشاط العلمي. والحق ان منهج التجريب الذى كان سائداً في العلم الكلاسيكي، لم يعد قادراً على المواءمه مع الحقائق التى كشفتها نظرية النسبية، ونظرية الكوانتم، والفيزياء الفلكية .. وهذا مادعا «يوجين فيجنر» إلى القول بأنه في فيزياء القرن العشرين، قادت دراسة العالم الخارجى ذاتها إلى ما يفيد أن مضمون «الوعى» هو حقيقة مطلقة(٢).

ان تدخل العقل فى نشاط العلم المعاصر قد غير بالفعل طبيعة الفيزياء المعاصرة. ومن المنتظر أن تتجه ميادين المعرفة التى قولبت نفسها عل غرار الفيزياء الكلاسيكية إلى التكيف فى نهاية الامر مع الفيزياء الجديدة، بكل ما يترتب على ذلك من نتائج. فاولية العقل فى نشاط العلم المعاصر تعطى لكافة العلوم منظوراً جديداً. وفى وسعنا أن نتوقع تحوّل الفلسفة المعاصرة، تشجعها على ذلك، تطور الفيزياء، عن يأسها الفكرى إلى بحث صحى ونشيط عن حكمة ترتكز عل يقنيات العقل.

---

(1) Ibid., P. 105.

(2) E. Wigner, Symmetries and Reflections, Bloo mington: Indiana University Press, 1967, P 172

فنشاط العقل واضح فى ظواهر العلم المعاصر الذى لا يمكن تفسيرها إلا بتدخل العقل العلمى وهذه النظرة الجديدة لنشاط العقل لا ترى انها مجانبة للأسلوب العلمى أو للمنهج العلمى فليس هناك اسباب علمية وجيهة لانكار نشاط العقل فى الفيزياء المعاصرة وغيرها من المجالات العلمية الاخرى، فلابد من افتراض نشاط العقل إذا أردنا أن نسلك كباحثين علميين - بل إن إنكار نشاط العقل يجعل من العلم كله أمراً منافياً للمنهج العلمى.

الفصل الثامن

التفسير العقلانى للظواهر الفيزيائية

الفصل الثامن

التفسير العقلاني للظواهر الفيزيائية

إن النظرية العلمية المعاصرة لا يمكن أن تكون مشتقة تماماً من التجربة عن طريق الاستقراء التجريبي، لأن النظرية الفيزيائية المتطورة تحدثنا عن كائنات لا تخضع للإدراك الحسي. فالحقائق الجديدة التي تمثلها نظرية النسبية وفيزياء الكوانتم، قد حملت العلم على تجاوز التفكير التجريبي. فالمكان رباعي الابعاد(*) في نظرية النسبية، يمكن فهمه بالعقل، لا بالتجربة. وكذلك الذرة، كما يعرفها عالم الفيزياء في القرن العشرين، قابلة للفهم العقلاني.

والنزعة العقلانية في العلم المعاصر واضحة من معطيات العلم المعاصر نفسه: فنظرية الكوانتم نظرية عقلية أكثر منها تجريبية: فلقد أوضحت النظرية الكوانتية أن للضوء طبيعتان: طبيعة مادية جسيمية، وأخرى موجية. فالصورة الجسيمية عندما تصور لنا الظواهر تكون محتوياتها نفس ما في الصورة المألوفة للعالم المادى، أى مادة وإشعاع يتوجدان ويتحركان في الزمان والمكان. أما الصورة الموجيّة، فتحتوى على اضطرابات شبيهة بالامواج، فمهما كان أى جسيم في حد ذاته، فلن نتمكن من معاملته على أنه نقطة، أما إذا أصررنا على تصويره بهذه الكيفية، فعندئذ سوف تدل الشدة النسبية للموجات على الملاءمة النسبية لافتراض وجود الجُسيم في النقط المختلفة من المكان. وعلى هذا فمحتويات الصورة الجسيمية هي جسيمات توجد وتتحرك في مكان فيزيائي أما محتويات الصورة الموجية فهى أبنية «عقلية» توجد وتتحرك في أماكن «تصورية».

على هذا النحو ظلت الفيزياء تعتقد أنها تدرس طبيعة موضوعية موجودة بذاتها

---

* المكان رباعى الابعاد: هو إضافة بُعد الزمان إلى جانب الابعاد المكانية الثلاثية الطول والعرض والارتفاع.

مستقلة عن العقل الذى يدركها، وأنها كانت موجودة منذ الأزل سواء كانت مدركة حسيًا أم لا، هذا الاعتقاد هو الارضية التى نشأ عليها مذهب المادية، ولعل الفيزياء كانت ستظل متمسكة بهذا الاعتقاد لو أن الألكترون الذى لاحظه الفيزيائيون تصرف كما كانوا يفترضون"[1]

وبظهور نظرية الكوانتم تضاعفت أهمية دور «المراقب» أو دور «الذات الواعية» أو دور «نشاط العقل» فى الفيزياء المعاصرة. كتب «بورن» يقول: لا يمكن وصف أى ظاهرة طبيعية فى مجال الذرات إلا بالرجوع إلى «المراقب» رجوعاً لا إلى سرعته فحسب، بل إلى جميع أنشطته لدى قيامه بالمراقبة."[2] فالمراقب الواعى فى فيزياء الكوانتم يعد عنصراً اساسياً بوصفه «مشاركاً» فى عملية القياس العلمية.

الفيزياء المعاصرة – إذن – تفسح المجال أمام تدخل النشاط العقلانى وتركز على العالم بوصفه مراقباً ومشاركاً واعيا وتفرد للعقل وللعمليات العقلية مكانة اساسية.

ويرضح الفيزيائى يوجين فيجنر[3] Eugene Wegner ما يترتب على ذلك من نتائج بالنسبة لدور نشاط العقل فى العلم المعاصر فيقول: «عندما تم توسيع نطاق النظرية الفيزيائية ليشمل الظواهر الميكروسكوبية، من خلال اكتشاف نظرية الكوانتم، قفز مفهوم الوعى مرة أخرى إلى المقدمة، إذ لم يعد ممكناً صياغة قوانين ميكانيكا الكوانتم بشكل متسق كلياً دون الرجوع إلى «الوعى». ولما كانت المادة

---

(١) جيمس جينز: الفيزياء والفلسفة، ترجمة: جعفر رجب، دار المعارف بمصر، بدون تاريخ، ص ٢٧١.

(2) Max Born: physics in My Generation, Genertion, London & New York: Pergamon Press, 1956, P. 48.

(3) E. Wigner, Symmetries and Reflections, (Bloomington: Indiana University Press, 1967, P. 189.

فى أدنى مستوياتها لا تفهم إلا باستخدام «العقل» فقد انتهى فيجنر من ذلك إلى أن العقل هو إحدى حقائق الوجود المطلقة

ويصف فيجنر وجهة نظر العلم التقليدى فيقول «كان معظم العلماء الطبيعيون إلى عهد بعيد، ينكرون بشدة وجود «العقل» على أن النجاح الذى حققه علم الفيزياء المعاصر، وكذلك علم الكيمياء، قد حجب الواقع الجليّ، ذلك الذى يقول إن الأفكار ومجمل نشاط العقل ليس من صنع المادة[1]

وخلاصة ما آتت به نظرية الكوانتم من نتائج هو تأكيدها على نشاط عقل الباحث أو المراقب أثناء عملية الرصد. وعلى حد تعبير الفيزيائى جون ويلر John Wheler فإن «المراقب» تمت ترقيته ليصبح «مشاركا» فى الظاهرة، فعالمنا المعاصر، عالم قائم على المشاركة من جانب الباحث العلمى فى الظاهرة[2] وهكذا أصبحت أصغر جسيميات المادة «الالكترون» غير قابلة للتعريف بمعزل عن النشاط العقلانى للمراقب الذى هو ضرورى لا كشاهد فحسب بل كمشارك فى تفسير الظاهرة فكل مشاهدة تتضمن انتقال كمة أو كوانتا Quanta كاملة من الموضوع المدرك إلى الذات المدركة، والكمة الكاملة تقوم بعمل ازدواج هام بين المشاهد والموضوع لذلك لا يمكننا أن نضع فاصلاً تعسفياً بين الأثنين، لأن تلك المحاولة تتطلب منا أن نتخذ إختياراً بشأن النقطة المحددة التى تقسم بين الذات والموضوع، وهو ما يبعد بنا عن «الموضوعية التامة» التى تتطلب معاملة الشاهد والموضوع على أنهما طرفان فى تركيب واحد، فيجب علينا لذلك أن نفترض أنهما يشكلان كلا لا ينقسم، ويجب أن نضعه فى اعتبارنا عند النظر إلى الطبيعة أو الموضوع أو أى دراسة نقوم بها، ويبدو الآن أن المشكلة ليست فى الشئ الذى ندركه بل فى عملية الإدراك

---

(1) Ibid., P. 171.

(2) John A. Wheeler, "Genesis and Observership" in Foundational Problems in the Special Sciences, ed. Robert E. Butts and Jaakko Hintikka (Dordrecht, Holland · Reidel, 1977, PP. 5 - 6.

ذاته. والمهم هو العلاقة نفسها بين الذات والموضوع، وفى عالم الذرات والالكترونات يؤدى هذا التطور الجديد إلى اختلاف ملحوظ، أما فى دراستنا لعالم المقاييس الإنسانية فيمكننا أن نستمر على عادتنا[1]

ولكن كون جانب كبير مما جرت العادة على التفكير فيه على أن له وجوداً فيزيائية موضوعياً، وثبت الآن أنه يتكون فحسب من تركيبات عقلية ذاتية خاصة بالنشاط العقلى للعلماء، هذه الحقيقة بالتأكيد تعتبر ميلا صريحاً إلى مبدأ العقلانية فى العلم المعاصر.

وكما يقول رسل: «كل ما يمكننا مشاهدته مباشرة من العالم الفيزيائى يقع داخل عقولنا، ويتألف من أحداثاً «ذهنية» ويتألف كذلك من أحداث تشكل جانباً من العالم الفيزيائى، والمعنى خلف وجهة النظر هذه سيصل بنا إلى استنتاج أن التمييز بين العقل والمادة وهم»[2].

والباحث الآن فى الفيزياء المعاصرة لابد له من تكوين صور عقلية عما يحدث داخل الذرة، فلقد بينت الدراسات الشاقة التى قام بها عدد كبير من الباحثين أن القوانين الأساسية للطبيعة لا تتحكم فى الظواهر مباشرة، ولابد أن نتصورها تعمل فى طبقة أعمق لا يمكننا أن نشكل عنها ألا صورة عقلية. وهذا يوضح أن العالم الذرى وما دون الذرى لا يستغنى عن النشاط العقلى للعالم، أو الباحث الذى يشاهد ويراقب الظاهرة.

ويبدو أن النظرية النسبية تتقدم بنا فى الطريق المؤدى من المادية إلى العقلانية فى

(١) جيمس جينز: الفيزياء والفلسفة، ترجمة: جعفر رجب، دار المعارف، بدون تاريخ، ص ١٩٤ – ١٩٥

(٢) رسل: الفلسفة بنظرة علمية، ترجمة زكى نجيب محمود: الانجلو المصرية ١٩٦٠، ص ٢٤٢

العلم، وينطبق القول نفسه على غالبية التطورات المعاصرة فى العلوم الفيزيائية. فبحلول القرن العشرين، أصبحت الفيزياء تتناول موضوعات وظواهر دقيقة غاية فى الصغر هى مكونات الذرة أو الجسيمات اللانهائية فى الصغر وهى الجسيمات النهائية للمادة التى لا نعرفها بالتجربة ولكن نعرفها بالنشاط العقلى.

إن نظرية النسبية مثل رائع للطابع الأساسى للتقدم الحديث للعلم الفيزيائى حيث تصبح الفروض الأساسية أكثر تجرداً أو ابتعاداً عن التجربة ولكنها من الناحية الأخرى تقترب من الهدف الأسمى لكل علم آلا وهو أن يصل إلى أكبر عدد ممكن من الحقائق التجريبية بالاستنتاج المنطقى من أصغر عدد ممكن من الفروض أو البديهات وفى أثناء ذلك يصبح التسلسل العقلى الذى يقودنا من البديهات إلى الحقائق التجريبية أو النتائج التى يمكن تحقيقها أطول وأكثر إرهاقاً فيضطر الفيزيائى النظرى بشكل متزايد أن يستلهم فى بحثه عن نظريته اعتبارات رياضية شكلية بحتة لأن التجربة الفيزيائية للفيزيائى التجريبى لا يمكن أن ترقى به إلى قمم التجريد. إن المناهج التى كانت عزيزة على العلم فى أيام شبابه وكان يغلب عليها الاستقراء (التجريب) تترك مكانها للاستدلال العقلى والاجتهادى[1].

الفيزيائى المعاصر لاتسعفه التجربة بمفردها فى الوصول للنظرية العلمية، بل تضطره التجربة أحياناً إلى البحث عن أساس «عقلى» لنظريته. إنه إذ يبحث عن أساس جديد (غير التجربة) ينبغى عليه أن يحاول أن يتبين إلى أى مدى يترر الواقع التصورات التى يستخدمها وإلى أى حد أصبحت هذه التصورات ضرورة لا غنى عنها. فالعلم – على حد تعبير اينشتين – هو محاولة ترويض فوضى تجاربنا الحسية بحيث تناظر نظاماً فكرياً منطقى الانتظام وفى هذا النظام يجب أن تنسق التجارب المفردة على البناء النظرى بحيث يكون التوافق الناتج فريداً ومقنعاً. والتجارب الحسية

---

(١) اينشتين: افكار وآراء، ص ٦٨.

هي مادة الدراسة ولكن النظرية التي سوف تفسر هذه التجارب إنجاز «عقلي» إنها حصيلة عملية شاقة في التوفيق وهي افتراضية بالية وليست أبداً نهائية بصورة كاملة إذا أنها معرضة دائماً للاختبار والفحص والشك»[1].

ويوضح لنا كلام اينشتين أنه ليس هناك منهج تجريبي يمكن أن يؤدي إلى التصورات الأساسية للفيزياء. ولقد كان جهل هذه الحقيقة هو الخطأ الأساسي الذي وقع فيه كثير من باحثي القرن التاسع عشر. فلقد كان العلم منذ العصر الحديث وحتى أوائل القرن العشرين يؤكد على أهمية التجربة وحدها باعتبار أنه لا وجود إلا للمادة، وأن الأشياء جميعاً قابلة للتفسير بلغة المادة فحسب. وفي هذا الصدد يقول عالم الفيزياء المعاصر H. Margenau «أن العقيدة الأساسية للعلم في القرن التاسع عشر تكمن في المادة، وهذا رأى كان مقبولاً في هذا القرن، غير أن أموراً كثيرة طرأت في هذه الفترة تكذب تماماً هذا الرأى»[2]. ويشارك هيزنبرج في هذا الرأى فيقول أن «الفيزياء الذرية المعاصرة قد أبتعدت بالعلم عما كان يتسم به من اتجاه مادى صرف في القرن التاسع عشر»[3].

لقد أخفقت المادية – بعد أن أختبرت على أوسع نطاق ممكن في جميع فروع العلم، اخفقت في اجتياز امتحان التجربة. كما اخفقت في تفسير الظواهر العلمية المعاصرة، خاصة الظواهر اللانهائية في الصغر (عالم الذرة، ومادون الذرى).

والحقيقة أن الفيزياء المعاصرة تتميز على الفيزياء الكلاسيكية: فقد كانت

---

(١) أينشتين: افكار وآراء، ص١٠١.

(2) Henry Margenau, The Miracle of Existence, Woodbridge, Connecticut: Ox Bow Press, 1984, P. 22.

(3) Werner Heisenberg, Physics and philosophy, New york: Harper & Row, 1958, P. 59.

الأخيرة تعتمد على القوانين الوصفية والقوانين الوصفية تؤدى إلى تصورات غير محددة وتخمينات غير واضحة بالإضافة إلى تقييد نشاط العقل بالتجربة. أما الفيزياء المعاصرة فتتميز بالجدة في تناولها للأفكار الثورية وفي اعتمادها على النشاط الحر والخلاق للعقل الأمر الذى يجعلها أكثر اتساعاً وكفاءة.

الواقع أن النظرية الفيزيائية ليست مجرد توصيف للحقائق التجريبية، بل أن الفيزيائى، كما يقول أينشتين، لا يتوصل إلى نظريته إلا عن طريق التأمل العقلى. والاستنتاج فى طريقته لا يذهب من الوقائع التجريبية إلى النظرية بل من النظرية العقلية المفترضة إلى الوقائع والمعطيات التجريبية. وعلى هذا يجب أن تقترح النظريات بالتأمل العقلى وأن تتم ملاحقتها بالاستنتاج الذى يأخذ بعين الاعتبار شتى نتائجها بحيث يمكن وضعها على محك التجربة. باختصار يتضح أن النظرية الفيزيائية تصنع من الفرضيات الفيزيائية والفلسفية عدداً أكبر مما تعطيه الوقائع أو تنطوى عليه.

الفيزياء المعاصرة - أذن - لا تكتفى بالتجريب فحسب، بل لابد إلى جانب التجريب من التأمل والنشاط العقلانى للباحث. فالباحث العلمى المعاصر يواجه الظاهرة بنشاطه العقلى؛ بعملية عقلية نشيطة، حيث يقوم العقل بنشاط متصل ازاء المشكلة المعقدة، فيتمثل الباحث المشكلة العلمية فى ذهنه فى شكل تصورات ورموز، ويحاول الإحاطة بجميع ظروفها عن طريق معرفة كل ما يتصل بها وتقليبها على جميع جوانبها وإدراك العلاقات التى تربط عناصر المشكلة ببعضها. والعلاقات التى تربط المشكلة بجملتها بسائر المشاكل ذات الصلة بها ويستعين العقل بكل الخبرات التى اكتسبها سواء من الفكر ذاته أم من الواقع، ويضم المتشابه منها فى علاقة خاصة، ويعزل الشاذ، أو الذى يتخذ له مسلكاً خاصاً غير مسلك سائر العلاقات فى جانب خاص. ويصل العقل فى آخر هذه المجموعة المترابطة من سلاسل الحقائق إلى الرابطة التى تربطها جميعها، وعندئذ تنكشف الظاهرة ويكتشف الباحث «القانون» الذى يربط الظاهرة بغيرها من الظواهر

الأخرى وهذا القانون هو الذى يفسر حقيقة الظاهرة ويضعها فى مكانها الطبيعى من المشكلات الأخرى فى إطار المعرفة العلمية

والنشاط العقلانى للعلم المعاصر يتجه اليوم إلى بناء عالم على صورة «العقل» بعد أن أنصرف - من قبل - فى العلم الكلاسيكى، إلى تشكيل العقل على صورة العالم. فالموضوعات تدرك من خلال تصورات العقل فى علاقات جديدة، إذ يصبح العالم المدرك فى حالة تنظيم جديد، وبإعمال العقل ونشاطه تنشأ مشكلات ومفاهيم جديدة، كما أن تفسيرات جديدة تطرح نفسها أمام الباحث، وهكذا يعمل العقل بنشاط وبطريقة فعالة وهذه هى خبرة العلم فى تطوير اتجاه جديد. وأوضح مثال على ذلك تطوير المفاهيم الفيزيائية، فالكتلة، والحركة، والقصور الذاتى، والقوة حلت كمفاهيم فيزيائية رئيسية محل مفاهيم فلاسفة العصور السابقة، واصبحت محوراً لاهتمامات الفيزياء المعاصرة، ولقد فتحت تلك المفاهيم أفاقاً جديدة أمام العقل العلمى. فللعقل نشاطه المبدع الذى يتخطى حدود التجربة ويتجاوزها.

وارتكاناً إلى هذا الفهم - لا ينبغى أن ننظر بصدد تفسير المعرفة العلمية إلى «الذات العارفة» على أنها ذلك الكائن المنعزل والتى تفكر بعزلة وبموضوعية، كما تصور العلم الكلاسيكى، وإنما «العالم» انسان «يعقل» و«يبدع» من خلال الروح العلمية السائدة فى عصره.

والخطأ الذى وقع فيه العلماء فى الماضى أنهم ألفوا بصدد المعرفة والنظر إلى «الذات المدركة» على أنها «الانسان الفرد»، أو «الأنسان المنعزل» أو الانسان الصورى الخالص بالمعنى الكانطى، ولم يميزوا بين «الذات العارفة المدركة» من جهة وبين «عالم الموضوعات» التى يراد إدراكها من جهة أخرى، كما أنهم لم يفسروا كيف يدخل «العالم الموضوعى» ويلح بموضوعاته على الذات، فتتمثله الذات المدركة.

ولقد أخطأ كانط في نظرته إلى المعرفة، فقد أحال المعرفة إلى «تصورية تركيبية»، ونظر إلى الانسان على أنه كائن مجرد Abstract وإلى عقله على أنه عقل خالص. على حين أننا لا نجد عقلا خالصاً، ولا يوجد في الواقع إلا ذلك الانسان الذى يتشكل عقله ويصاغ في اطار البيئة العلمية. فمن الخطأ أن نميز بين الأنسان باعتباره «ذاتا مدركة» وعقلا مفسراً للعالم الخارجي. ويبدو أن العقليين التجريبين كلاهما على خطأ فيما يتعلق بكيفية إدراك الذات للعالم الخارجي: خطأ العقليين يتمثل في نظرتهم إلى العقل على أنه «عقل منعزل» استاتيكى ثابت وخطأ التجريبين يظهر في نظرتهم إلى الاحساسات والمدركات الحسية على أنها أدوات المعرفة الوحيدة، وأنها واحدة بعينها في كل مكان وزمان.

والمعرفة لا تنمو بذاتها ولكن بفضل التأثير المتبادل بين الذات والموضوع. فالعالم وضع نفسه في مقابل الطبيعة، فأصبح هو الذات وهى الموضوع والمعرفة هي العلاقة بينهما. فإذا كنا، في الماضى، نطلب من الباحث إلا يبدأ بحثه من فكرة مسبقة لأن هذا يخالف المنهج العلمى النزيه فإننا الآن لا يمكننا الكشف عن الظاهرة بالتجربة وحدها، وإنما لابد من افكار ونشاط الباحث.

وتتفق معظم الافكار العلمية فى أن النظرية الموضوعية غير الذاتية للعالم قد ثبت فشلها. كان يكفى فى وقت ما الاعتقاد بأن العالم يظل ساكناً فى مكانه بينما نقوم نحن بتقسيمه إلى اجزاء. كان ذلك نوعاً من التبسيط استنفد أغراضه،.ووصلنا إلى المرحلة التي فيها أصبح العالم متكاملاً فى ذاته وأصبح الفصل بين الموضوع والذات، بين الحقيقة وراصدها أمراً لايمكن للعلم المعاصر أن يتقبله. وكل الصعوبات الابستمولوجية نشأت نتيجة للتفرقة بين «عقل» العالم وبين «الواقع». والابستمولوجيا الحقه هى التى تقوم الآن بالربط بين الذات والموضوع، بين عقل الباحث والعالم.

هذه هى الأفكار الجديدة التى ادخلت فى علم الفيزياء المعاصر، واسفر

تطبيقها عن نجاح هائل: إن ما رأيناه يحدث فى عالم الميكروفيزياء أو عالم الجزئيات هو هدم النموذج الواضح لعالم خارج عقولنا. بل نقف منه موقف الشاهد الراصد له. فالنظرية النسبية تقضى بتلازم الحقيقة وراصدها عند الملاحظة وعدم التفريق بينهما. كذلك الأمر فى نظرية الكوانتم التى أوضحت عدم الفصل بين «الحادثة» وبين «العالم» الذى يلاحظها ويقيسها، كما أوضحنا من قبل.

فلا شك أن «العالم» جزء من العالم الذى يقوم بدراسته ورصده. فلا يمكن تقسيم العالم بحيث يضع العالم نفسه فى جانب وبقية «العالم المادى» فى جانب آخر. فمنذ عهد نيوتن، كان علماء الطبيعة يصغون العالم كشبكة مترابطة من الاحداث، ولكن علم الفيزياء لا يتكون من أحداث بل يتركب من «مشاهدات» ويلزم أن يجرى إشارة ما بين الحادث وما بيننا نحن الذين نقوم بالمشاهدة - قد يكون ذلك شعاعاً ضوئياً أو غير ذلك..... ولا يجوز إغفال تلك الإشارة عند المشاهدة. هذا هو الوعى الجديد الذى أدركه آينشتين فى بداية عصر العلم الراهن. اكتشف آينشتين ذلك عندما كان يبحث فى متناقضات علم الفيزياء وقتئذ وسأل نفسه: كيف يتسنى حقيقة لشخص تطبيق ما أخذه نيوتن قضية مسلمة - وهو مقارنة الزمن فى مكانين متباعدين جداً؟ الواضح أنه لا يمكن عمل أية مقارنة بين مكانين مختلفين بدون إرسال إشارة بينهما و«ملاحظة» وصولها. مهارة آينشتين هنا تبدو فى وضع السؤال: إن الحادث، والإشارة، والعالم الذى يقوم «بملاحظتها»، كلها تكون العلاقة التى رأى فيها آينشتين الوحدة الأساسية لعلم الفيزياء المعاصر. فالنسبية هى فهم العالم لا «كأحداث» ولكن، «كعلاقات عقلية».

هذه النزعة العقلانية التى نجدها واضحة فى نشاط العلم المعاصر أدت إلى تلاحم الفكر الرياضى مع الواقع وهو تلاحم يبرز سمة هامة اتسمت بها التطورات العلمية فى عصرنا. يقول رسل فى هذا الصدد: «إن التجريد البالغ (باستخدام

الرياضيات) في علم الفيزياء المعاصرة يجعلها صعبة الفهم، ولكنها تسمح لمن يستطيع إدراكها، فهماً للعالم من حيث هو كل، ومعرفة بتركيبها وميكانيكيته إن المقدرة على استخدام التجريدات هي لباب العقل وكلما زاد التجريد عظمت انتصارات العلم العقلية[١].

العلم المعاصر - أذن - لا يدرس الأشياء المادية وإنما يجردها من ماديتها ولا يستبقي منها سوى تصوراتها الذهنية أي ما يكونه الذهن عنها من أفكار هي عبارة عن حقيقتها الثابتة وعلاقاتها بغيرها وما تحمله تلك الحقيقة وهذه العلاقات من معاني عقلية تسهم في تفسير الظاهرة.

ويعزو إلى العقل بدرجة كبيرة الفضل في أن الأفكار المتعلقة بنمو العلوم الطبيعية قد تطورت ابتداءاً بالتجربة وانتهاءاً بالعقل. فالتفكير العقلاني في نشاط الفيزياء المعاصرة واضح جليّ وهو يعتبر من أهم القيم التي تحدد أسلوب التفكير العلمي الحديث. ولا يستطيع أي عالم الآن، أن يغض النظر عن النشاط العقلاني في العلم المعاصر، كما يقول الفيزيائي موروفتز H. Morowitz[٢].

(١) برترندرسل: النظرة العلمية، ترجمة: عثمان نوية، مكتبة الانجلو المصرية: ١٩٥٦، ص ٦٠ - ٧٣.

(2) Harold J.Morowitz, The Wine of life and other essays on Societies, Energy and Living things, New york: st. Martin's Press, 1979, p. 33.

الفصل التاسع

ديالكتيك العقلانية والواقع
في
فلسفة العلم المعاصر

الفصل التاسع

ديالكتيك العقلانية والواقع فى فلسفة العلم المعاصر

مدخل

لقد دخل باشلار تاريخ الفلسفة المعاصرة ممثلاً للعقلانية الفرنسية الجديدة. وهذا الاتجاه الذى يطلق عليه باشلار «العقلانية التجريبية» أو «فاعلية العقل ونشاطه» إنما يدافع عن حق العقل فى فهم الظاهرة العلمية.

لقد وضع باشلار نصب عينيه بعث تقاليد الفكر العقلانى مقدماً له على أساس المستوى العلمى المعاصر وقدم اشكالاً جديدة من صور التفكير تقوم على أساس «العقلانية» ودورها فى فهم النشاط العلمى المعاصر حتى يكون للمعرفة العلمية كامل فعاليتها فى فهم الظواهر العلمية المعقدة. فالعلم يصقل العقل ويعلمه، ويجب على العقل أن يطيع العلم الأكثر تطوراً، وليس للعقل الحق فى تبجيل التجربة وتعظيمها، بل على العكس، من واجبه أن يتوازن مع التجربة البناءة.

وبوجه عام، ينبغى على العقل أن يخضع لشروط العلم. يجب أن يتحرك حول توليفات تتوافق مع جدليات العلم. فبماذا يمكن لعقل أن يتكوّن بدون فرص التعقل؟ أذن يجب على العقل أن يفيد من كل فرص التعقل. يجب عليه البحث عن تنوع المعقولات؛ أو بعبارة أفضل عن «تباينات التعقل». وتباينات العقل كثيرة فى علوم الهندسة والفيزياء والرياضيات....... ومرة أخرى يؤكد باشلار على ضرورة اخضاع العقل للعلم الأكثر تطوراً، فالعقيدة القديمة القائلة بعقل مطلق ثابت استاتيكى ما هى إلا فلسفة. أنها فلسفة بالية وبائدة. ليس هناك عقل مطلق، إن العقلانية وظيفية، أنها متنوعة وحيـة.

وتخطئ «الواقعية» إذا هي أرادت آن «تفهم» مسائل العلم المعاصر بكل ما فيه من تراكيب فلسفية معقدة تتجاوز الواقع والمحسوس إلى أفق عقلي متعالي والحقيقة التي لا مفر منها هي أن العلم لم يستخلص البنية الداخلية لمفاهيمه الاساسية بوحي من «الواقعية». إذ ليس هناك سوى وسيلة لجعل العلم يتطور وهي اسقاط العلم المتكوّن من قبل وتغيير وتبديل تكوّن هذا العلم. وإن موقع «الفيلسوف الواقعي» لا يؤهله لذلك، لأن الواقعية تريد أن ترى الاشياء متحققة في الواقع، في حين أن مسائل العلم المعاصر تستعصى على التحقق في الواقع ولا نعرفها بالحس، فهي ظواهر غاية في التعقيد ولا نهائية في الصغر. فالواقعية فلسفة تتمثل كل شيء، وهي لا تتكوّن ابداً لأنها تظن نفسها «متكوّنة» وقائمة على الدوام. وهي بالتالي لا تبدّل تكوّنها ابداً في حين أن العلم المعاصر لابد أن يبدّل تكوينه باستمرار وأن يعيد حساباته ومراجعاته وأن يصحح خطواته على ضوء التطورات المعاصرة. وإذا كانت الواقعية فلسفة لا تلتزم ابداً، فإن العقلانية تلتزم دائماً، وتخاطر بكل ما لديها في كل اختيار. فالفيزيائي لا يعرف «الواقع» أو «الظاهرة» إلا عندما يحققها ويتأكد من صحتها في ضوء التجربة. اضف إلى هذا أنه لابد من مطلب «تحقيق النظرية» فالنظرية التي تتحقق جزئياً عليها أن تتحقق كلياً. ولا يمكنها أن تظل متحققة بطريقة جزئية. وينبغي على العالم البحث عن هذا التحقق الكامل للنظرية، يجب عليه اكراه الطبيعة على المضى قدماً إلى الحد الذى يذهب عقلنا إليه.

أ- جدل العقل والواقع:

يعتقد باشلار أن العلم يبسط الواقع ويعقد العقل. والحقيقة أننا نلاحظ أن الواقع والعقل يسيران بالتوازن تاريخيا: كانا بسيطين معاً ثم صارا معاً أكثر تعقيداً..... والأصل أن الطبيعة في تعقيد وتنوع لانهائى لكن فكرنا يسير في اتجاه التطور ويزداد اكتشافه للجوانب الخفية منها، أى أن تطور العقل وازدياد تعقيده يعنى ازدياد الجوانب والعلاقات الواقعية التى تتكشف أمامه والتى تبدو أعقد مما يعنى أيضاً أن

التطور باتجاه التعقيد يشمل الأثير أى العقل والجوانب المتناولة من الواقع فى الوقت ذاته

ستطيع بسهولة أن نلمس كيفية تعقد كثير من المفاهيم العلمية التى كانت تعتبر بسيطة مما يؤكد أن بنية العلم تتجه نحو التعقيد عاكسة بذلك التعقيد الفعلى القائم فى الواقع الفيزيائى. فالمفاهيم العلمية مثل الكتلة، الزمن، السرعة.... كانت مفاهيم بسيطة فى العلم الكلاسيكى، ولكن التطور العلمى جعلها أكثر صعوبة الأمر الذى يعكس تعقد الواقع الفيزيائى حالياً.

وإذا كان هناك من شيء يتبسط فى أثناء هذه العملية بالفعل، فهو «التعامل مع الواقع» وليس «الواقع» ذاته، ومثل هذه الآراء حول تعقد العقل وقواه المبدعة التى كثيراً ما ينسب إليها وحدها فضل الابداع والتطوير العلمى انما ترجع إلى ارتفاع مستوى الاستقلال النسبى لكثير من العلوم النظرية الراهنة عن الواقع المباشر بحيث تكاد تشكل عالماً مجرداً خاصاً بها.

ويذكر والكر M. Walker فى مؤلفه «طبيعة التفكير العلمى»: «أن فهم الوقائع هو الوظيفة الرئيسية للعلم، والفهم هنا يعبر تعبيراً صادقاً عن دور «العقل» فى البحث العلمى. فهو يمكن العالم من إدراك المعانى والعلاقات غير المعروفة بعد وينظم الوقائع فى نسق مجرد أو مجموعة قوانين تجمع فى كلماتها تلخيصاً للعلاقات بين هذه الوقائع»(١).

ويقرر براثويت R. Braithwaite: أن وظيفة العلم هى إقامة «القوانين العامة» التى تحكم اكتشاف الأحداث الواقعية، أو المسائل التى يبحثها، ومن ثم تساعدنا على الربط بين ما توصلنا إلى معرفته من وقائع»(٢).

---

(1) M. Walker: The Nature of Scientific thought, New york, Prentice Hall, Inc, 1953, PP. 1 - 2.

(2) R. B. Braithwaite: Scientific Explanation, New york, Harper & Brothers, 1960, P. 1

والابستمولوجيا المعاصرة تحاول مراعاة التجربة في إطار فاعلية العقل ونشاطه، بعد أن كانت تتأرجح بين نزعة عقلانية وأخرى تجريبية كما كان الأمر عند الفلاسفة. وعلى الباحث الابستمولوجى الآن أن يقف على مفترق الطرق بين الواقعية والعقلية وهناك يستطيع أن يدرك الحركة المزدوجة التى بها يبسط العلم «الواقع» ويعقد «العقل» على حد تعبير باشلار.

ويلخص لنا باشلار[1] الفرق بين علم الامس علم الأمس وعلم اليوم بقوله: «ساد فى القرن التاسع عشر – عصر التجربة – أن معرفتنا بالعالم الخارجى معرفة موحدة لأنها مؤسسة على التجربة؛ أى أن التجربة تجعل معرفتنا بالواقع واحدة. فالتجربة تكشف عن طابعها الموحد من زوايتين: فالتجريبيون يرون أن التجربة موحدة ومنتظمة فى جوهرها، لأن مصدر المعرفة عندهم هو الأحساس. أما المثاليون فيرون أن التجربة منتظمة وموحدة لأنها تستعصى على العقل، فلا يخترقها ولا ينفذ إليها».

وهكذا، نجد أن العلم السائد فى القرن التاسع عشر، والذى كان يعتقد أنه قد ابتعد عن كل اهتمام فلسفى، يقدم نفسه كمعرفة موحدة منسجمة، كعلم بالعالم الخاص بنا، كمعرفة لها علاقة وطيدة بالتجربة اليومية المعاشة، فى نفس الوقت الذى ينظمها عقل كونى ثابت، وتتوافق مع حواسنا وواقعنا. فالباحث أو العالم كان «واحداً منا» يعيش فى واقعنا، يتناول أشياءنا، ويتآلف مع الظواهر التى نعيشها، ويجد البداهة فى وضوح حدوسنا. كان العلم السائد إذن هو ذلك الذى يعتمد على التجربة فقط. ولا يهم إذا انطلق الفكر، بعد ذلك، من الظاهرة التى أسيئت رؤيتها، أو من التجربة التى أسيئ القيام بها. ولا يهم كذلك إذا انطلقت الرابطة الابستمولوجية المصاغة بهذا الشكل، من الملاحظة المباشرة ومنطقها البدائى، لتجد تحقيقها دوماً فى التجربة العامية (العادية) بدلاً من أن تنطلق تلك الرابطة من أبحاث مبرمجة «عقلانياً» لتصل إلى عزل «الواقعة العلمية» وتعريفها «تجريبياً»، الواقعة العلمية التى هى دوماً واقعة مصنوعة ودقيقة.

(1) Bachelard "Nouménes et microphysique: in Etudes sur l'evolution d'un probléme de physique, Vrin, 1970, pp 359 - 362.

لكن ها هي الفيزياء المعاصرة تحمل إلينا عالم مجهول، اخباراً محررة بلغة «هيروغيليفية»، لغة نحتار عندما نحاول الكشف عن ألغازها، أن رموزها المجهولة لا تقبل الترجمة بطريقة مرضية، إلى مستوى عاداتنا السيكولوجية، رموزاً تستعصى بطريقة خاصة على الطريقة التي اعتدناها في التحليل والتي جعلتنا نتعود فصل الشيء عن نشاطه وحركته. هل هناك في عالم الذرة المجهول اندماج وانصهار بين الموجه والجسيم، بين العقل وما يقوم به من نشاط؟ هل ينبغي الحديث عن «مظاهر متكاملة» أم عن أنواع من «الواقع» متكاملة؟.

وإذن، فبما أن «الواقع» يصبح غير قابل للتفرد والتميز فيزيائياً كلما غصنا في أعماق فيزياء الاشياء اللانهائية في الصغر، وبما أن القياس الدقيق معقد دوماً، فهو إذن تجربة منظمة على أساس العلاقات. وتلك هي الهزة التي أصابت الابستمولوجيا المعاصرة، وعلينا أن نبرز أهميتها الفلسفية. وحسب ما يبدو فإن البناء الرياضي للفرضيات الميتافيزيقية يكذب النظرية التي تنسب إلى الفرضيات دوراً مؤقتاً عابراً. لقد كان ينظر إلى الفرضيات العلمية، في القرن التاسع عشر، كتنظيمات تخطيطية، وكان يحلو للناس أن يكرروا القول بأنها مجرد وسائل للتعبير. لقد كان الاعتقاد السائد هو أن العلم واقعي بموضوعاته، فرضي بالروابط التي تربط هذه الموضوعات. وكان العلماء يتخلون عن الفرضيات بمجرد ما يعترضهم أدنى تناقض أو أدنى صعوبة تجريبية، فدور الفرضيات كان ينحصر في الربط بين الأشياء، وكانت الفرضيات نفسها مجرد «موافقات» أى أشياء متفق عليها اصطلاحياً. أما اليوم فلقد قلب الفيزيائي الجديد رأساً على عقب، ذلك الأفق الذي رسمه للفرضية. لقد أصبحت الموضوعات يعبر عنها بواسطة التشبيهات، أما «الواقع» فهو تنظيم تلك الموضوعات في علاقات .... وبعبارة أخرى، إن ما هو فرضي الآن هو ما كنا نعتبره ظواهر، ذلك لأن الاتصال المباشر بالواقع أصبح مجرد معطى مبهم ومؤقت واصطلاحي. إن الاتصال بالظواهر يتطلب إحصاءاً وتصنيفاً، وذلك على العكس من «العقل» فهو وحده الذى يعطى «معنى» للظاهرة الاصلية، وذلك

بالقيام بأبحاث مترابطة ترابط المجموعة العضوية إن ينتج آفاق عملية للتجارب لم يعد في مستطاعنا منح ثقتنا، قبلياً، للمعلومات التي يزعم «المعطى المباشر» أنه يمدنا بها. لم يعد هذا المعطى حكماً ولا شاهداً، بل أنه أصبح مشاركاً فيه ولابد من أن نتمكن أجلاً أو عاجلاً من إثبات أنه يكذب. ولذلك فالمعرفة العلمية هي دوماً إصلاح لوهم، وإذن لم يعد في إمكاننا النظر إلى الوصف الذي نقوم به للعالم المباشر، مهما كان هذا الوصف دقيقاً إلا كفينومينولوجيا للعمل، وذلك في نفس المعنى الذي كانت تستعمل فيه من قبل، عبارة «فرضية للعمل»[(1)].

ينطلق باشلار من معطيات الفكر العلمي لينتقد المناهج المعاصرة له التي يكتشف فيها عدم قدرتها على مسايرة التطور العلمي المذهل الحادث في مجال العلم، فالفكر العلمي المعاصر يضطلع بمهام غاية في الدقة والصعوبة والتركيب فيدرس الظواهر بمتحولاتها المختلفة والتي قد تبدو متناقضة فيما بينها، ولكن الفكر العلمي الجديد يعالج هذه المتناقضات ويوحدها في بنية واحدة بنظرة ديالكتيكية تذيب المتناقضات فيما بينها لتصبح كلاً واحداً. إن الفكر العلمي الجديد يرى الوحدة في المتناقضات ويبعث الوضوح في الظاهرة بدل الغموض. أن باشلار ينشد الظاهرة الفيزيائية في تركيباتها المختلفة وفي تحولاتها وتلازمها مع ظواهر أخرى ولكن هذا التركيب وهذا التلازم ينبغي أن ينظر إليه في وحدة جدلية تمحى التناقضات لتظهر بصورة أكثر تنظيماً. لذلك ينبغي على الباحث المعاصر أن يعي سمة التكامل» و«الشمول» و«الجدلية» التي تتسم بها الظاهرة العلمية الفيزيائية المعاصرة.

ب- العقلانية التجريبية:

يرى باشلار أن الموقف الفلسفي الملائم للمرحلة الحالية من تطور العلوم الفيزيائية هو موقف «العقلانية التطبيقية» التي ترى أن الموضوع العلمي الحقيقي هو

---

(1) G. Bachelard, Nouménes et microph, ،sique: in Etudes sur l'evolution d'un probléme de physique. Vrin, 1970, pp. 359 - 362.

الموضوع الذى يتم بناؤه وليس الموضوع المعطى فلم يعد الموضوع العلمى معطى فى الواقع، بل أصبح بنيان عقلى غير حسى. أى تنظم عقلانى للعلاقات التى تربط الظواهر التى أصبح من غير الممكن التعامل معها بنفس الشكل الذى كانت تتعامل به معها الفيزياء الكلاسيكية.

فباشلار يرفض النزعة العقلانية البحتة، تلك النزعة التى تقول بمبادئ أولية سابقة على التجربة، كما أن باشلار يرفض ايضا النزعة العلمية البحتة، تلك النزعة التي تربط بين العلم والواقع وتمتحن العلم على اساس التجربة وحدها.

ويكتفي باشلار بأن يطلق على فلسفته اسم «العقلانية العلمية أو التطبيقية» مؤكداً على أن فلسفته تخلط أو تقوم على الحوار بين العقل والتجربة.

فبدون تشكيل عقلانى للتجربة التى يحددها طرح المشكلة، وبدون هذه الاستعانة الدائمة ببناء عقلانى صريح تماماً، سيترك المجال أمام تكوين نوع من «لاوعى العقل العلمى». وحتى نستطيع حقاً الكلام على «عقلنة التجربة»، لا يكفى أن نجد سبباً لواقعة. فالعقل هو فاعلية سيكولوجية متعددة الرموز: أنه يريد إعادة النظر فى المشاكل، تنويعها وتلقيحها من بعضها البعض، وجعلها تتكاثر. ولابد لتجربة حتى تكون «عقلانية» حقاً من أن تدخل فى صميم حلبة «الاسباب المتكاثرة»[1].

والذى يميز الفكر العلمى المعاصر هو اختلاط ما هو «عقلى» بما هو «تجريبى» وعلينا أن نستخلص تحقق «العقلى» فى التجربة الفيزيائية. وهذا التحقق الذى يقابل مذهباً واقعياً «تقنياً» إنما يمثل إحدى السمات التى تميز الفكر العلمى المعاصر، وهو يختلف بهذا الاعتبار عن الفكر العلمى التقليدى الذى كان سائداً فى القرون الأخيرة، ويبتعد بصفة خاصة عن الواقعية الفلسفية التقليدية والوضعية

(١) باشلار : تكوين العقل العلمى، ص ٣٤ – ٣٥

والحقيقة أن الفلسفة العلمية تتناول مذهبا واقعياً لا يشبه «الواقعية الفلسفية التقليدية». فهي تتناول واقعية تناقض الواقع العادي. وتناقض ما هو مباشر، وتتناول أخيراً، واقعية قوامها «العقل المتحقق»، أو «العقل المجرَّب». وهكذا، فإن التجربة العلمية هي عقل مؤيَّد بالتجربة. وهذا المنحى الفلسفي الجديد للعلم يمهد الطريق لرجوع المعيارية إلى التجربة.

وهكذا، فإن العلم المعاصر يريد معرفة الظواهر وليست معرفة الاشياء.. العلم يريد معرفة الظواهر في الاشكال المتكيِّفة تماماً مع الشروط التي تتمثَّل الظواهر فيها ومن خلالها. فمجال «التمثل المعقول» هو المجال الذي يعمل فيه الفكر العلمي المعاصر؛ فعالم الظواهر العلمية هو تمثلنا المعقَّل والمعقول. أننا نفكر في عالم التمثل المعقل. فالعالم الذي يبحثه العالم هو غير العالم الذي نحياه ونعيشه.

إن العقل العلمي يمنعنا من تكوين رأي حول قضايا لا نفهمها بعقولنا: فلابد من طرح المشاكل التي تقابل العلم. ومن الواضح أن هذا المعنى للمشكلة هو الذي يعطي للعقل العلمي الحقيقي طابعه المميز. فبالنسبة إلى العقل العلمي تعتبر كل معرفة جواباً عن «مشكلة». فإذا لم يكن ثمة «مشكلة» لا يمكن أن يكون هناك معرفة علمية.

وواضح أن التأويل العقلاني للظواهر، حتى في العلوم التجريبية، هو وحده الذي يحدد الوقائع في موقعها الصحيح. وإن المخاطرة والنجاح نجدهما معاً في محور «التجربة - العقل» وفي الاتجاه العقلانية. فليس هناك سوى العقل منشِّطاً للبحث، لأنه هو وحده الذي يوحي فيما يتعدى التجربة المشتركة «المباشرة والخادعة»، بالاختبار العلمي (غير المباشر). إذن لابد لمجهود «التعقيل» أن يسترعي انتباه الباحث[1].

---

(1) باشلار: تكوين العقل العلمي، ص ١٦.

لا يكتفى باشلار، إذن، بالوضعية كمنهج وكطريقة للبحث فى العلم رغم أن الوضعية تهتم بالتجربة، إلا أن التجربة وحدها لا تستطيع التعامل مع الظواهر الفيزيائية الجديدة، كذلك لا يكتفى باشلار بالفلسفة الصورية بمنهجها الصورى لأنها تعجز عن الكشف عن طبيعة الظواهر الفيزيائية اللانهائية فى الصغر وهنا يكشف باشلار عن منهجه، وهو المنهج العقلانى التجريبى: فباشلار ينظر إلى المشكلات العلمية والفلسفية من زاوية تطور العلم المعاصر، وجوهر العلم المعاصر هو «الفعالية العقلانية» التى تتبدى واضحة فى النشاط الفيزيائى خاصة والعلمى عامة والعلم عند باشلار، فى جوهره، «فاعلية ونشاط عقلانى» وهو ما يتضح فى عنوان أحد مؤلفاته الهامة «النشاط العقلانى فى الفيزياء المعاصرة»[1].

ومعنى ذلك أن باشلار يرفض التصور التجريبى البحت للعلم، فهو يسعى إلى تجاوز النزعة التجريبية وذلك عن طريق تركيبات عقلية وتجريبية معاً مؤكداً على أن فلسفته تقوم على الحوار بين العقل والتجربة فهى عقلانية علمية تجريبية.

جـ- فاعلية العقل ونشاطه فى التجربة العلمية:

يذهب باشلار إلى ضرورة الأخذ فى الاعتبار بفعالية العقل ونشاطه فى التجربة العلمية؛ وهو بذلك يبرز الحقيقة الاساسية للعقل فى تكوّن العلم المعاصر.

إن التطور العلمى فى نظرية باشلار يقود إلى انقلاب جذرى فى فهم العلاقة المتبادلة بين العقل وبين الطبيعة. أو بين العقل والواقع، أو بين العقل والتجربة. فالواقع المباشر الذى يستند على معطيات مباشرة لا يستطيع أن يقوم بدون مبادئ من العقلانية، وهذا يقودنا بدوره إلى أنه لاقيام فلسفة للعلم بدون التعاون والحوار الدائم بين «العقل» و «التجربة». حيث لا وجود لواقعية مطلقة ولا لعقلانية مطلقة أيضاً.

---

(1) See : G. Bachelard, L'Activite Rationaliste de la Physique Contemporaine, Paris, 1951.

العقلانية عند باشلار عقلانية نشاط مبدع للعقل العلمي المعاصر. فما هو عقلاني لا يعني التكامل مع ما هو تجريبي بل هو ظهور حر للبنى العقلانية مستقلة والتي تقف دون ما هو تجريبي.

إن العلوم المعاصرة تتميز عن بعضها البعض - من وجهة نظر باشلار - بنسبة العقلاني والتجريبي فيها. وحل المشكلة العلمية يعني اظهار القيم المتضمنة في عقلانيتها. وأكثر مايظهر الترابط بين العقلانية والتجريبية في الفيزياء والكيمياء. وباشلار يرفض التفسير الذي ينظر الى العقلانية بوصفها فلسفة مقيدة بافكار أولية التي تطبق على أي تجربة ولكن العقلانية الباشلارية تقوم على تجسيدها المادي وتطبيقها العلمي أي تقوم على أساس نتائج العلم المعاصر فقط.

إن العلم المعاصر يهدف إلى بناء العلم بناءاً «عقلانيا» مؤسس على «المعطيات التجريبية» وعلى فاعلية العقل كنشاط يقوم به العالم. وتحقق النشاط العقلاني ما هو إلا إكتمال عصر العلم، وفي هذا يرى باشلار جوهر العقلانية العلمية. إنها لا تتضمن وصفات جاهزة لكل حال، ولا تقتصر كذلك على تفسير المعطيات التجريبية. وتندرج العقلانية العلمية في التجربة لاثرائها. وهكذا تخلق الحقائق الجديدة، القيم العقلانية الجديدة التي يحصل عليها من جراء تركيب «التجربة والعقل» فلا وجود لتجربة علمية مباشرة، وتطور العلم يشهد على لاعلمية التصورات المثالية في العلم وخاصة التصورات المثالية الذاتية فمبدأ العلم المعاصر هو العقلانية المبدعة لكل نشاط تجريبي.

أنه لمن الضروري أن نفهم فلسفة العلم المعاصر، ذلك العلم الذي يخلق التقنية المتطورة بشكل عال، وفي هذا - بالذات - تكمن أسس القيم العقلانية وهذه القيم ليست وهماً أنها توجد وتفعل وتتضاعف وتشق طريقها. أنها ظهور الفكر المبدع، أنها نشاط وفاعلية العقل الذي يجب أن يعيش ويتطور إذا أُريد للعلم أن يستمر ويتقدم.

ولقد انتبه باشلار إلى حقيقة العلم المعاصر، ذلك أنه فى المستوى المعاصر للعلم وبخاصة فى الفيزياء وفى الكيمياء اصبح موضوع المعرفة العلمية ليس الاشياء ولا ظواهر العالم الخارجى، التى تعتبر معطيات مباشرة للطبيعة، بل اصبح موضوع المعرفة العلمية هى تلك المواضيع المعقدة التى نشأت نتيجة «تركيب» دقيق وعميق من قبل العقل العارف وبمساعدة «التقنية».

العقلانية عند باشلار هى الآن فلسفة العقل العلمى الناضج أن العقلانية تتسع، أنها تؤكد قيمة «التركيب». فما العلم إلا تركيبات عقلية Intellecual Construct . أن العلم المعاصر ليس إلا تركيب تناقضات، لأن موضوع المعرفة العلمية يتميز بالصيرورة، تلك الصيرورة التي يجسدها العقل العلمى الجديد فى طبيعته التركيبية. وباشلار في وقوفه ضد المذهب التجريبي الضيق والوحيد الجانب إنما يطمح إلى ايجاد تلك الصور من صور المذهب العقلانى التى تتوافق مع مستوى الفكر العلمى المعاصر.

ويظهر باشلار كيف يؤدى التقدم العلمى إلى ثورة فى المفاهيم، فكل معرفة علمية، فى النتيجة إلا علاقة متبادلة بين العقل الانسانى وبين الطبيعة وإذا كانت هذه العلاقة فى المراحل المبكرة من تطور العلم علاقة «حوار» بين الذات والموضوع المناقض لها، فإن العلم المعاصر قد عقّد وضبط هذه العلاقة، فالحوار الآن يجرى بين العقل المسلح بكل الثقافة السابقة وبين الموضوع الذى ركبه نشاط العالم العقلى. ومواضيع عالم الجزئيات (الاشياء التى هى فى غاية الصغر بخاصة المدرك من قبل الباحث بمساعدة الوسائل القياسية التى اخترعها هو إنما تملك تنوعاً كيفياً فواقعيتها منبعثة من الفكر العلمى الانسانى ولهذا فهى مبدعة بدرجة ما من هذا الفكر. فالمعطى المباشر للطبيعة يلعب هنا - كما يرى باشلار - دور المناسبة، مناسبة الفكر العلمى ولا يعتبر موضوع المعرفة ذاتها.

وكلما اكتشفت الفيزياء المعاصرة ترابطات قانونية جديدة، لاتندرج فى

الميكانيكا النيوتونية الكلاسكية كلما كانت المثيودلوجيه السابقة أو الضرورية لمعرفة هذه الترابطات القانونية متميزة عن الميثودلوجيا القديمة.

وعندما نكون في علاقة مع مواضيع الفيزياء المعاصرة فأننا نقف أمام طبيعة جديدة، أمام طبيعة وسائلية ومخترعة بطرق انسانية في التاريخ الانساني.

ولهذا فإن باشلار يدحض هنا «الواقع المباشر» والعقلانية المباشرة، موضحاً أن التقدم العلمي يقود إلى انقلاب جذري في فهم العلاقة المتبادلة بين العقل وبين الطبيعة.

وتبدو فعالية العقل في نشاط العلم المعاصر في أن العقل هو نفسه الذي يقوم بالاختبار والتجربة. لأن موضوع المعرفة العلمية ليس هو «الواقع الجاهز المباشر» وإنما «الواقع المعقول بالفكر العقلي». وهكذا يرى باشلار أن التجربة العلمية ليست إلا ما يؤكده العقل وفهمه لموضوع المعرفة العلمية، وبشكل خاص لموضوع الفيزياء المعاصرة بوصفه ليس صورة طبق الأصل عن الواقع الموضوعي بل نتيجة النشاط الاختباري المنطقي لذات المعرفة.

ان مفاهيم العقلانية الجديدة المعاصرة لم تستنبط من التحليل الاختباري للموضوع أو للواقعة العلمية، بل جيء بها من النشاط العقلاني وفاعلية العقل في النشاط التجريبي فالابستمولوجيا المعاصرة تتجه من العقل إلى الواقع وليس العكس. «فالواقع» لا يمكن أن يكون موضوع نفسه بل ما يجب أن «نفكر» به بالضرورة.

وهكذا لا تستطيع أي واقعية، وبخاصة الواقعية التجريبية، أن تكون معرفة نظرية. ولا وجود «الواقع أصيل» قبل العلم وخارج العلم، فالعلم لا ينطلق من «الواقع المباشر»، بل يشير فقط إلى اتجاه التنظيم العقلي الذى استناداً إليه يمكن امتلاك ضمان اقترابنا من الواقع. وباشلار في تأكيده أن كل واقعة في المعرفة العلمية يجب تناولها بوصفها نتيجة اختبارات عدة، فإنه يصوغ أحد أهم أفكار العقلانية الجديدة إلا وهي أن «فكرنا» يذهب إلى «الواقع» ولكنه لا ينطلق منه.

ويطلعنا باشلار على حقيقة علمية هامة كانت بمثابة كشف ابستمولوجي حضير وهو أن «الواقع العلمى»، وبخاصة، موضوعات عالم الجزئيات اللانهائية فى الصغر «عالم الذرة ومكوناتها»، هذه الموضوعات الميكروفيزيائية تندرج وبشكل مباشر فى مجال الممارسة الانسانية والعقلانية الفعالة، وواقعة فى تأثير متبادل عميق مع وسائل القياس[1]. ذلك أن الواقع الموضوعى لهذا العالم الميكروفيزيائى لا يتأكد على أساس أنه معطى عن طريق تجربة محصنة، بل نتيجة التأثير المتبادل مع الآلة. فمعرفة عالم الجزئيات اللامتناهية في الصغر غير ممكن بمعزل عن وسيلة قياسية. وهنا يتضح لنا كيفية جديدة من أشكال المادة، تكشف عن صفات الطبيعة المدهشة، وأحد هذه الصفات المدهشة لعالم الجزئيات اللانهائية فى الصغر، هو عدم فصله عن طرق الملاحظة، أو بعيداً عن النشاط العقلانى للعالم.

العقلانية الجديدة عند باشلار تفصل بين موضوع العلم وبين الشئ الواقعى، وهى لا تقف بشكل عام ضد وجود الواقع الموضوعى، المستقل عن وعينا والكامل خارجياً، بل على العكس من ذلك، تقف ضد الواقعية الساذجة التى تدرج جميع الوقائع – بما فى ذلك الوقائع العلمية – فى الواقع مباشرة.

وسمات العقلانية الجديدة عند باشلار رفض التجريبية المحضة السلبية ورفض جمود المنهج. فيجب من وجهة نظر العقلانية الجديدة، أن يتم بحث العلاقة المتبادلة بين النشاط العقلانى للذات مع التجريب والاختيار، ومن شأن هذه العلاقة المتبادلة بين نشاط الذات العقلانى والتجريب أن يتم «تحويل الواقع» أو فهم حقيقة الظاهرة والاحاطة بجوهر «الواقعى» ذاته. ففى نشاط العلم المعاصر يتم تضافر قوى العقل ونشاطه مع «الواقع» ولا يوجد انفصال بين عقل الباحث وبين الظاهرة. فعقلانية باشلار تؤكد «الواقع» ولا تنفيه، ولكنه «الواقع المتحول» أى ذلك الواقع الذى يجسده «العقل العلمى» أما الواقعية التجريبية التى تستند على معطيات

(1) See G Bachelard L Activite Rationaliste de la Physique Contemporaine, Paris, 1951

مباشرة فهى لا تستطيع أن تقوم بدون مبادئ من العقلانية. فلاوجود لواقعية مطلقة ولالعقلانية مطلقة.

وجوهر الفكر العلمى المعاصر أنه يجمع بين «العقل» و«التجربة» وكمايقول باشلار،فإن جوهر نشاط الفكر العلمى المعاصر هو «تحقيق المجرد». لأن فلسفة العلم المعاصر هى فلسفة تطبيقية، أو هى «عقلانية مطبقة». فالعالم أو الباحث لو «جرب» لابد له من أن يتأكد «بالعقل» من صدق أو كذب التجربة وأن فحص الظاهرة بـ «نشاطه العقلى» فلابد له من «التجريب». وهنا تبدو أهم المبادئ المنهجية فى فلسفة العلم المعاصر وهو ثنائية البرهان العلمى التى تعكس و«الواقع» «والعقل». فكل معرفة علمية – هى فى النهاية – علاقة متبادلة بين العقل العلمى وبين الطبيعة أو الواقع. والعلم المعاصر قد عقّد وضبط هذه العلاقة، فالحوار الآن يجرى بين «العقل المسلح» بكل الثقافة العلمية السابقة وبين الموضوع الذى ركبه نشاط العالم العقلى.

ولهذا فـ «الواقع المباشر» فى الفيزياء المعاصرة واقع مزيف غير حقيقى، كذلك «العقلانية المباشرة» عقلانية مزيفة. الفيزياء المعاصرة تتناول الواقع المعدل بفعل نشاط العقل، وهكذا يؤدى التطور العلمى إلى انقلاب جذرى فى فهم العلاقة المتبادلة بين العقل والطبيعة، لأن «الظاهرة» فى العلم المعاصر أصبحت ظاهرة مركبة من «الواقع المعطى» و «العقل» الذى عرّف ذلك الواقع بوسائل التقنية المعقدة.

نلاحظ فيما سبق أن باشلار يحاول أن يتناول موضوع العلم بوصفه نشاطاً عقلياً يقوم به العالم إلى جانب التجريب بالطبع، فليس العلم نشاطاً انسانياً فقط، وإنما هذا النشاط يرتكز على «واقع معطى» فى الخبرة العلمية. فالعقلانية المعاصرة اذن عقلانية مركبة تقوم على تركيب «الواقع» مع «نشاط العقل».

الفصل العاشر

تطبيقات «العقلانية» فى علوم الانسان

الفصل العاشر

تطبيقات العقلانية في علوم الانسان

كان العلم الطبيعي الكلاسيكي يفسر الظواهر الفيزيائية بلغة المادة وحدها ويبدو أن العلم الكلاسيكي كان متسقاً مع نظرته إلى العقل، فإذا كانت جميع الظواهر الطبيعية تنشأ في نهاية المطاف عن تفاعلات بين أجزاء المادة أو بين جسيمات تتكون منها هذه الأشياء، فلابد من أن الأمر نفسه ينطبق على العقل. ويؤكد هكسلي T. H. Huxley على هذا المعنى بقوله: «أن الأفكار التي أعبر عنها بالكلام، وأفكارك أيضاً إنما هي عبارة عن تغيرات جزيئية»(١)، وكان العلم الكلاسيكي يرى أن أفضل طريقة للبحث في العقل، هي إظهار كيفية أنبثاق العقل من المادة.

وإذا كان العلم الكلاسيكي يؤمن بأن العقل ينبثق من المادة، فإن النتيجة المترتبة على ذلك هي أن العقل لا يستطيع أن يختار بحرية لأن المادة لاتسلك إلا بضرورة ميكانيكية. وهذا هو السبب في نزوع العلم التقليدي إلى تفسير سلوك الإنسان بلغة الغريزة. ويعترض عالم الاعصاب اكلس Eccles على ذلك، فيقول: «التجارب التي تكشف عن العقل أو الوعي تختلف في نوعها كل الاختلاف عما يحدث في آلية الاعصاب. ومع ذلك فإن ما يحدث في آلية الأعصاب شرط ضروري للتجربة، وإن كان هذا شرطاً غير كاف»(٢).

والثورات العلمية التي حدثت في مجال الفيزياء أو في مجال العلوم الانسانية أوضحت بما لايدع مجالا للشك أن العقل ونشاطه له أهمية كبرى في تفسير

---

(1) thomas H. Huxley, Selections From the Essays of t. Huxley, ed. Alburey Castell, New york: Appleton - Century - Crofts, 1948, P. 19.

(2) Facing Reality : Philosophical Adventures by a Brain scientist, New york: springer Verlag, 1970. P. 162.

الظواهر وله دوره فى الكشف عنها. فالعلم مرّ بسلسلة مثيرة من الثورات أولاً في الفيزياء على أيدى أينشتين Einstein وبيلر بور N. Bohr، وهايزنبرج Heisenberg، وفى مبحث الاعصاب بفصل شرنجتون Sherrington، وكسر Eccles وسبرى Sperry وبنفيلد Penfield وفى علم النفس بفضل فرانكل Frankl وماسلو Maslow وماى May .. الخ هذه المكتشفات اكدت على النزعة العقلانية الواضحة فى نشاط العلم المعاصر.

وبسبب وجود النزعة العقلانية فى نشاط العلم المعاصر، أمكن اضفاء وحدة عميقة وبعيدة المدى بين العلوم الطبيعية والانسانية. ففى علم القرن العشرين تلتقى الفيزياء ومبحث الأعصاب وعلم النفس الإنسانى عند المبدأ نفسه، مبدأ عدم قابلية إرجاع العقل إلى مادة.

- ويصف عالم الاعصاب روجر سبرى Roger Sperry النظرة الجديدة إلى العقل فيقول: «العقل يحتل مكان الصدارة فى فهم العمليات الفسيولوجية والفيزيائية والكيميائية. وهذه النظرة تعيد العقل إلى مكانته فوق المادة»[(1)]. ويقول عالم النفس المعاصر فرانك سفرين F. Severin «إن النظريات السلوكية للعلم ترتكز إلى حد بعيد على نظريات القرن التاسع عشر التى لم تعد تعتبر صحيحة. ويجب على علماء النفس المعاصرين – بتأثرهم بالمنهج الجديد فى الفيزياء – أن يضعوا منهج أكثر انسجاماً مع موضوع بحثهم الفريد من نوعه»[(2)].

زد على ذلك أن المنهج العلمى الجديد لا يرى فى قدرة العقل على توجيه

---

(1) Roger Sperry, Mind, Brain and Humanist Values in New Views of the Nature of Man, ed. john R. Platt (Chicago: University of Chicago Press, 1965, PP. 78 - 82.

(2) Frank T Severin, Discovering Man in Psychology: AHumanistic Approach, New York Mc Graw-Hill, 1973, PP 5 - 6.

أنشطة الدماغ أمراً مستحيلاً ويصف روجر سبرى R. Sperry الثورة الفكرية والعلمية التي حدثت في علم النفس خلال السبعينات من هذا القرن والتي أحدثت انقلاباً مثيراً في معالجة الوعي فيقول: «لقد قلبت المبادئ السلوكية التي سادت طوال نصف قرن وأخذ علم النفس فجأة يعالج أحداثاً ذاتية كالصور الذهنية والأفكار الباطنية والأحاسيس والمشاعر والأفكار وما إليها بوصفها عوامل ذات دور سببي حقيقي في وظيفة الدماغ وفي السلوك. وأصبحت مضامين الاستبطان، وعالم التجارب الداخلية كلها مقبولة على نحو فجائي كعوامل تستطيع أن تؤثر في العمليات الفيزيائية والكيميائية التي تتم في الدماغ. ولم تعد تعامل بوصفها جوانب منفصلة وغير سببية، بل غير موجودة»[1]. وينتهي سبرى من ذلك إلى أن الخواص الحيّة للعقل والوعي هي التي تملك زمام الأمر، فهي تكتنف التفاصيل الفيزيائية الكيميائية وتحملها وتسيطرعليها[2].

ويحدد بنفيلد Penfield دور العقل بقوله: «إن ما تعلمنا أن تسميه العقل هو الذي يركز الانتباه فيما يبدو. والعقل يعي ما يدور حوله. وهو الذي يستنبط ويتخذ قرارات جديدة. وهو الذي يفهم ويتصرف كما لو كانت له طاقة خاصة به»[3].

وكما يقول أكلس Eccles: إن وحدة التجربة يتيحها العقل الواعي»[4].

---

(1) Roger Sperry "Interview", Omni August, 1983, P. 72.

(2) Ibid., P. 72.

(3) W. Penfield, The Mystery of the Mind (Princeton: Princeton University Press, 1975, PP. 75 - 80).

(4) J. Eccles, The Human Mystery, New york: Springer - Verlag, 1979.P. 227.

كذلك يؤيد دور العقل في نشاط العلم المعاصر ، معظم العلماء في مبحث الاعصاب الذين كشفوا النقاب عن أدلة تثبت دور العقل وفاعليته في تفسير وفهم الظواهر السيكولوجية والفيزيائية والكيميائية. وفي علم النفس المعاصر حركة تتجه إلى النتيجة نفسها ، وهي أولية العقل. وبناء على ذلك لايرى بنفيلد أي أمل للنظرة التقليدية المادية إلى العقل[1].

ولقد اثبتت الكشوفات المعاصرة في علم الفسيولوجيا وعلم الاعصاب، أثبتت أن للعقل دوره الهام في تفسير كثير من الظواهر: فأنشطة العقل تتجاوز آليات الفيزياء والكيمياء. فالبصر، مثلا، كما يؤكد أكلس Eccles، المتخصص في علم الأعصاب، يعطينا في كل لحظة صورة ثلاثية الأبعاد لعالم خارجي، ويركّب في هذه الصورة من سمات الالتماع والتلوين ما لاوجود له إلا في الإبصار الناشئ عن نشاط الدماغ. ونحن بالطبع ندرك الآن النظائر المادية لهذه التجارب المتولّدة من الإدراك الحسي كحدة المصدر المشع ، والطول الموجي للإشعاع المنبعث. ومع ذلك فعمليات الإدراك ذاتها تنشأ بطريقة مجهولة تماماً عن المعلومات المنقولة بالرموز من شبكية العين إلى الدماغ»[2]. فالصورة التي تسلط على الشبكية، مثلا، لا تعود أبداً إلى الظهور مجدداً في الدماغ، بل لابد «للعقل الواعي» من أن يعيد تركيبها من أنماط النبضات المرموزة. ولذلك يذهب عالم الأحياء أدولف بورتمان A. Portmann إلى أنه «ما من كمية من البحث على النسق الفيزيائي والكيميائي يمكنها أن تقدم صورة كاملة للظواهر السيكولوجية»[3] فلابد من الاستعانة بنشاط العقل في فهم الظواهر الروحية والفكرية والسيكولوجية.

---

(1) Penfield, Op. Cit., P. 79.

(2) Eccles, Op. Cit, PP. 1 - 2.

(3) A. Portmann: New Pathways in Biology, New York: Harper & Row, 1964, P. 27.

خاتمة البحث

إن كلمة «إدراك» تعنى «المعرفة أو الوعى» وبهذا المعنى فأى نشاط ينطوى على معرفة أو إدراك هو من أنشطة العقل المدرك فالمسألة كلها تبدأ بالإدراك الحسى والحواس الخارجية هى الأساس الأول لكل المعارف الإنسانية ومصدرها ومن دون المعلومات الآتية من هذه الحواس لا يمكن للعقل أن يفهم أو يدرك فالعقل يمكننا من فهم علل الأشياء، وما من قوة حسية تستطيع أن تؤدى هذه الوظيفة. والعقل كذلك يمكننا من إدراك ماهية الأشياء، وهو أمر لا تستطيع الحواس القيام به. فالمكان الذى يتحدث عنه آينشتين لا يمكن تصوره. يقول كوفمان W. Kaufmann: «من المستحيل عملياً أن نتصور متصل الزمكاني الملتوى ذا الابعاد الأربعة»[1]. فالمكان الرباعى الأبعاد لا يستطيع أن يحس به أو يتخيله حتى علماء الفيزياء والرياضيات، ولكن يمكن فهمه. والعقل فى مجال العلوم يسمو على قيود الخيال وهو حاسة داخلية. فالعقل - هنا - قدرة إدراكية له وزنه فى مجال فهم الظواهر الفيزيائى والكيميائية والانسانية.........الخ.

بل يمكن القول، بدون مبالغة، أن العقل ونشاطه هو الذى يصنع العلم لأنه وحده يستطيع أن يستكشف ماهية الأشياء وعللها. والعقل يطلق عليه احيانا مصطلح الفهم Understanding، وهى تسمية مناسبة لأن طبيعة الأشياء تكمن تحت صفاتها الظاهرية التى تفهمها الحواس. والفهم يستطيع كذلك أن ينفذ إلى العلة التى يرتكز عليها الأثر الذى تدركه الحواس. ومن هنا، فتسمية الفهم مشتقة من قدرة العقل على معرفة ماهية الأشياء وعللها.

---

(1) William Kaufmann, The Cosmic Frontiers of General Relativity, Boston: Little, Brown, 1977. P. 76.

خاتمة:

تعرضنا على مدار فصول خمسة للنزعة العقلانية التي تميز نشاط فلسفة العلم المعاصر. فالتقدم العلمي الذي نشاهده، في عصرنا هذا يشكل جزءاً كبيراً من عملية «التعقيل» أو العقلانية». ولنبدأ أولاً بتوضيح الدلالة العملية التي تنطوي عليها هذه العقلانية التي اوجدها العلم والتقنية المسترشدة بالاتجاهات العلمية. هذه العقلانية تدل على المعرفة العلمية المؤسسة على الخبرة أو على التجربة. أي أنه لا توجد أية قوى خفية غير قابلة للفحص؛ بل بالأحرى يستطيع المرء، من حيث المبدأ، أن يبسط سيطرته على كل الأشياء. فالأساليب التقنية والعقلانية تؤدي إلى بسط الباحث سيطرته على الظواهر وهذا ما تعنيه «العقلانية» قبل كل شيء.

ونشاط العلم المعاصر نلمح فيه بوضوح فاعلية نشاط الباحث: لقد حاولت الابستمولوجيا (نظرية المعرفة العلمية) أن تقف على أرجلها دون جدوى. وكانت تأخذ، في تأويلها للعلم، موقفاً يتأرجح بين نزعة واقعية وأخرى وضعية، أو بين نزعة عقلانية وأخرى تجريبية. وكان لابد من الازدهار الكبير للعلوم الفيزيائية حتى يمكن دراسة «الظواهر» بفاعلية العقل ونشاط الذات. فلم تعد التفرقة بين «الذات» و«الموضوع» محددة أو دقيقة، والدقة الكاملة يمكننا أن نتوصل إليها فقط إذا ادمجنا الذات والموضوع في وحدة واحدة.

وكما يقول هيزنبرج[1]: «أننا بتقسيمنا للواقع إلى ناحية «موضوعية» وناحية «ذاتية» لن نستطيع الوصول إلى شيء. ومن هنا فأنني أجد أنه يُعد تحريراً لفكرنا أننا قد تعلمنا من تطور الفيزياء في السنوات الأخيرة كيف أن مصطلحي «موضوعي» و «ذاتي» يمثلان مشكلة معقدة للغاية. لقد بدأ هذا بالفعل مع النظرية النسبية، لقد

---

(١) الجزء والكل، ت: محمد اسعد عبد الرؤوف، الهيئة العامة للكتاب، القاهرة ١٩٨٦، ص ١١٣ - ١١٤

كنا نعتبر قبلها مقولة أن حدثين يقعان فى نفس اللحظة - متلازمين زمنياً - تعتبر تحقيقاً موضوعيا يمكن ابلاغه بلغة واضحة للآخرين وعليه فإن الاستدلال عليه بواسطة المشاهدة كان ممكناً واليوم نعرف أن مصطلح «التلازم الزمنى» يتضمن عنصراً ذاتياً، وذلك لأن الحدثين اللذين يعتبران متلازمين زمنياً لمشاهد ساكن ليس من الضرورى أن يكونا كذلك بالنسبة لمشاهد متحرك. أن الوصف النسبى يعتبر اذن موضوعياً طالما أن كل مشاهد يستطيع حساب ما يمكن أن يدركه مشاهد أخر أو ما أدركه بالعقل. ومهما يكن فإننا ابتعدنا بذلك قليلاً عن مثالية الوصف الموضوعى المعروفة فى الفيزياء الكلاسيكية. وقد تمت فى نظرية الكوانتم theory of Quantum عملية الابتعاد هذه بطريقة جذرية أكثر. أن ما يمكننا نقله هنا بلغة موضوعية - وفقاً للفيزياء الكلاسيكية - قد اقتصر على المقولات الخاصة بما هو حقيقى.

أننا نجد الأمر كذلك فى نظرية الكوانتم: فلا يمكن الاستغناء عن دور «المشاهد» فى فهم الظاهرة العلمية. وعليه فإن كل تقنية فى الفيزياء المعاصرة تحتوى على نواحى «موضوعية» وأخرى «ذاتية». وهنا تبدو ثورة العقلانية التى تؤمن بفاعلية العقل ونشاطه إلى جانب الوجود الموضوعى للظاهرة. فالنظرية الفيزيائية للنسبية أظهرت الآن أن الكهربية أو المغنطيسية ليست حقيقية على الأطلاق، فهى مجرد «تركيبات عقلية» خاصة بالعلماء ناشئة عن مجهودات ونشاطات العلماء لكى نفهم حركة الجسيمات، ويصدق نفس الأمر على الجاذبية وعلى الطاقة، وكمية الحركة.......الخ. فمن الثابت أنها كلها مجرد «تركيبات عقلية».

أن الأخذ بالنزعة العقلانية فى نشاط العلم المعاصر قد عمل على تطوير العلم وتقدمه، في حين أن مادية العلم الكلاسيكى تقوض فى نهاية الأمر أسس العلم ذاته.

أهم مراجع البحث

Bibliography

1- Augros M R &. Stanciu G., The New story of Science, New york, 1984.

2- Anthony H., Science and Its Background, Macmillan,. London, 1948.

3- Bacon F., The New Organon, Bobbs - Merri, 1960.

4- Braithwaite R., Scientific explanation, New York, Harper& Brothers, 1960.

5- Born M., The Restless Universe, New york: Dover, 1951.

6- ______________, Physics in My Generation, London & New york, Pergamon Press, 1956.

7- Bachelard G., "Nouménes ét Micro physique" in Etudes sur l' evolution d' un Problémes de physique, Vrin, 1970.

8- ______________, L' Activite Rationaliste de la Physique Contemporaine, Paris, 1951.

9- ______________., Le Rationalisme Applique, presse universitaires de france.

10- Chalmers, Qu'est - ce que la Sciene? Editions La D'ecou verte,1981.

11- Dav[illegible] J. Or[illegible] M[illegible]d. Lo[illegible]dres, 1968.

12- Dirac P. A., The Evolution of the Physicist's Picture of Nature, Scientific Americann 208 (May 1963).

13- Einstein and Infeld, The Evolution of physics, cambridge, 1938.

14- ________________, My attitudo to Quantum Mechanics, Sciene News, Penguin Book, Num. 17 sept. 1950. ed. by J. Crammar.

15- Eccles J., Facing Reality : Philosophical Adventures by a Brain Scientist, Berlin and New York : Spinger - verlag, 1970.

16-________________, The Human Mystery, New york: spinger - verlag, 1979.

17- Feynman R., The Character of phyical law, cambridge: M . J. T. Press, 1965.

18- Farnk t., Discovering Man in Psychology : A Humanistic Approach, New York: Mc Graw - Hill, 1973.

19- Frankl V., Man's Search for Meaning, New York: Pocket Books, 1959.

20- Heisenberg W., Philosophical Problems of Nuclear Science, New York, 1952.

21- ________________., Physics and Philoaophy, New York : Harper Row, 1958.

22- ________________ ., "The Meaning of Beauty" in The Exact Sciences, in Across the Forntier,.New York: Harper & Row, 1974.

23- Kaplan A., The Couduct of Inquiry, California, Chadia Publishing Company, 1954.

24- Lakatos, I., History of Science and Its Rational Reconstructions", Bos To Studies in the Philosophy of Science, Vol, 8, R. C. Buck et R. S. Cohen 'ed., Reidel Publ. Co., Dordrecht, 1971.

25- ________________., Falsification and Methodology of Scientific Research Programmes, Cambridge University Press, Cambridge, 1974.

26- Margenau H., The Miracle of Existence, Woodridge, Connecticut: Ox Bow Press, 1984.

27- Morowitz H., The Wine of life and Other Essays on Societies, Energy and Living Things, New York, 1979.

28- Penfield W., The Mystery of the Mind (Princeton: Princeton University). Press, 1975.

29- Schrodinger E., Mind and Mater, Cambridge: Cambridge University Press, 1958.

30- Severin F., Discovering Man in Psychology: A Humanistic Approach, New York : Mc Grow - Hill, 1973.

31- Sciama, D., The Origin of The Universe, in The State of The Universe, ed. Geoffrey Bath (Oxford : Charendon) Press, 1980.

الفهرس


